





Aphorismen,

den Freunden der Vernunftkritik nach Kantischer Lehre

vorgelegt

von

Friedrich Bouterwek.

Hoc opus, hoc studium parvi properemus et ampli.

Göttingen,
bey Johann Christian Dieterich
1793.



Vorerinnerung.

Im Zeitalter der aufblühenden Menschlichkeit verehrte man Wahrheit und Schönheit als Schwestergottheiten an Einem Altare, und wußte nicht warum. Im Zeitalter der vollendeten Menschlichkeit wird man zurükkehren zu demselben, izt fast vergessenen und kaum hier und dort noch verstandenen Cultus, und wird wissen, warum. Damit aber dieses geschehen könne, muß vorher der chaotisch vermischte Stoff der Vernunft und Phantasie ausbrausen, und Wahrheit sich völlig scheiden von Dichtung. Philosophie muß endlich einmal werden, was Mathematik ist, nicht der Definitionsmethode nach — denn mit dieser hat sie ihr Heil schon oft genug vergebens versucht — wohl aber der Gewißheit nach, als eine unerschütterliche Gedankenpyramide, gegrün-

det zwar auf dem indemonstrablen Boden der Sensation, der Erkenntnißform und des Bewußtseyns, aber auf diesem Boden, den die Vernunft nicht anders bewegen kan, als wenn sie durch absoluten Skepticismus sich selbst aufhebt, vom ersten Grundgedanken bis zum Gipfel des lezten Arguments hinaufgeführt durch unwidersprechliche Demonstration. Reine Wahrheit und unbezweifelbare Wahrheit muß eins und dasselbe seyn, wie es denn auch der Menschenverstand überall zu seiner vollen Befriedigung verlangt. Wahrscheinlichkeit, sie mag modificirt werden, wie sie will, unter dem vieldeutigen Namen der moralischen Gewißheit oder unter einem andern auftreten, muß keinen Plaz finden in der Philosophie, und zurükgewiesen werden in die Schranken der empirischen Wahrnehmung; denn da gehört sie zu Hause. Vermag aber Philosophie die in dem Begriffe der Wahrheit schon gefoderte Gewißheit nie zu erreichen, so ist, Alles wohlerwogen, Dichten und Denken

ken

ken einerlei; so ist der Naturzögling, der, um seine Geistesfreiheit und Gemüthsconsistenz zu behaupten, alle Systeme verschmäht, alle reine Demonstration wie ein unglükliches Kartenspiel wegwirft und schlichthin seinem Gefühle und seinem Menschenverstande vertraut, ein consequenterer Philosoph, als alle rastlos räthselnde Demonstratoren. Wenn also die Kritik der reinen Vernunft nichts weiter leistet, als hier einen neuen Wink, dort eine neue Weisung zur Ausbesserung der alten, bis dahin so genannten, Metaphysik zu geben, so ist sie — ein Buch, wie viele Bücher sind. Wenn sie aber leistet, was sie verspricht, durch eine ganz neue Analyse der Erkenntnißkraft, namentlich durch das System der Kategorien, das logische Ein mal Eins, eben so vollständig als unwidersprechlich zu beweisen, was der Mensch einzusehen vermag und nicht vermag, dann ist sie das neue Testament der Wahrheit, einzig wie die Vernunft, und bleibend wie sie.

sie. Hierüber denjenigen, welchen daran gelegen ist, die Bildung eines festen Urtheils zu erleichtern, mag gegenwärtiges kleine Buch den großen Gang der Wahrheit mitgehen. Es soll für nichts mehr gelten, als für ein taktisches Exerciz eines Freiwilligen, der, nachdem er diesmal das Seine, so gut er konte, gethan hat, nie einen zweiten Versuch ähnlicher Art wagen wird und ruhig zurükkehrt zur Heimath seines Naturberufs. Von Plan, Methode und Ausdruksform eines so kleinen Buches viel vor zu reden, ziemt sich nicht. Doch scheint es, als ob die Verdeutlichung manches wichtigen Theorems gewonnen habe durch die Art und Ordnung, wie es hier aufgestellt ist. Will Jemand die Anmerkungen, die unter dem Texte eingestreuet sind, zu widerlegen sich die Mühe geben, so wird das sein Verdienst seyn. Göttingen, den 17. Jul. 1793.

Bouterwek.

Bedeutende Drukfehler und Verbesserungen.

S. 12. Z. 3 v. u. muß statt der Zahl 316 gelesen werden 376.

S. 13. Z. 2. Erweiterung muß heissen Entwickelung.

S. 20. Z. 1. transcendenrer muß heissen transcendentaler.

S. 26. Z. 3 v. u. kan in einer Anmerkung hinzugefügt werden: Könte die Metaphysik der Natur nicht schiklicher angewandte Mathematik a priori genannt werden?

S. 31. Z. 4. muß statt Raum gelesen werden leerer Raum. Sonst ist der Saz falsch; denn der erfüllte Raum besteht aus Räumen.

S. 40. Z. 8. der Urtheile oder soll heissen oder Urtheile der.

S. 45. kan zum Beschluß der Anmerkung hinzugefügt werden: Die bloß subjective und unbestimmte Zeitvorstellung wäre dann die Ewigkeit.

S. 69. Z. 4 v. u. kan Urtheilen und ausgestrichen werden.

S. 100. Z. 3. muß hinter Phantasie ein Komma stehen.

S. 166.

S. 166. kan noch hinzugefügt werden zur Anmerkung: Alle Schwierigkeiten vollends zu heben, darf man nur annehmen, was denn auch wohl der Fall seyn möchte, daß keine menschliche Handlung ganz frei ist. So läuft der Faden der Vorstellungen unzerrissen hin, ist seiner ganzen Länge nach empirisch determinirt, und kan gleichwohl zum Theil moralisch motivirt seyn. Die abgeschossene Kanonenkugel nimmt ihre gerade Direction zum Ziele, und wird gleichwohl aufgehalten von der Luft, die sie durchstreicht. Wäre nun die Luft für unsern Sinn nicht erkennbar, so würden die Empiristen diese Resistenz nicht mit in Rechnung bringen, sondern, weil doch jede Wirkung empirisch determinirt seyn muß, der Kanonenkugel eine größere Trägheit oder dem Pulver eine geringere Kraft beilegen; und dennoch wäre mit nichten bewiesen, daß keine übersinnliche Kraft den Lauf der Kugel gehemmt haben könne, u. s. w.

Apho-

Aphorismen.

Prolegomena.

I.

Historische Einleitung.

Resultate der Kritik der reinen Vernunft nach Kantischer Lehre.

1. Neue Theorie des Raums und der Zeit und Gründung der Evidenz der mathematischen Wahrheit.

Die bisher übliche Philosophie leitete die Vorstellungen des Raums und der Zeit ab von der Erfahrung.

Nach der Vernunftkritik können diese Vorstellungen nicht aus der Erfahrung ent-

wickelt

wickelt seyn; vielmehr wird nur durch sie Erfahrung möglich.

Daraus wird die Evidenz der mathematischen Wahrheiten und zugleich ihre genaue Uebereinstimmung mit den Gesezen der Körperwelt erklärt, zugleich aber bewiesen, daß der Gebrauch mathematischer Grundsäze mit der Erfahrung beschränkt sei.

2. Widerlegung des materiellen Idealismus, des problematischen sowohl als des dogmatischen.

Materieller Idealismus ist die Behauptung, daß das Daseyn der Dinge ausser uns unerweislich sei.

Wer das Daseyn der Dinge ausser uns bezweifelt, behauptet einen problematischen, wer es geradezu leugnet, einen dogmatischen Idealismus.

Die

Die Vernunftkritik lehrt, daß Dinge für unsre Erkenntniß nur Erscheinungen (Phänomena) sind, daß aber das Daseyn der Dinge erweislich ist aus dem Bewußtseyn, in welchem wir sie erkennen.

3. Unterscheidung des praktischen Vernunftvermögens von dem speculativen.

Die Vernunftkritik führt auf die Entdeckung des Grundprincips der Moralität in der reinen von aller Erfahrung isolirten Vernunft.

Alle auf das moralische Grundprincip sich stüzende Wahrheit heißt praktisch, weil sie nur in Beziehung auf unser Thun und Lassen Wahrheit ist.

Die Vernunft als das Vermögen praktischer Wahrheiten heißt selbst praktische Vernunft, im Gegensaz der speculativen oder nur Erweiterung der Erkenntniß überhaupt suchenden Vernunftbeschäftigung.

4. Einschränkung aller speculativen Erkenntniß auf das Gebiet der Erfahrung und Umsturz der bis dahin sogenannten Metaphysik.

Aus speculativen Begriffen von übersinnlichen Objecten ein System übersinnlicher (über alle Erfahrung hinausgeltender) Wahrheiten zu erbauen, war der menschliche Verstand von Alters bemüht.

So versuchte man das Daseyn des höchsten Geistes zu beweisen aus dem Begriff von einem Geiste und einem Wesen überhaupt, die Unsterblichkeit eines denkenden Wesens aus dem Begriffe von einer einfachen Substanz, die Zufälligkeit oder Nothwendigkeit dieser Welt, so wie sie ist, aus dem Begriff von einer Welt überhaupt, u. s. w. Man nannte das Gebäude von Grundsäzen und Schlüssen, deren man sich zu solchem Zwek bediente, Metaphysik.

Durch

Durch die Vernunftkritik wird allen Speculationen, die darauf hinausgehen, etwas zu wissen von einem Wesen der Dinge an sich (Substanzen) und eben damit aller sonstsogenannten Metaphysik ein Ende gemacht.

5. Beweis der Möglichkeit der metaphysischen Freiheit des Willens.

Metaphysische Freiheit des Willens ist die Kraft eines vernünftigen Wesens, unabhängig vom Impuls aller Wirkungen der äussern und innern Natur seine Handlungen autonomisch (willkürlich im unbedingten Sinn) durch sich selbst zu bestimmen.

Die Möglichkeit einer solchen Freiheit wird geleugnet von den consequenten Vertheidigern der alten Metaphysik als etwas dem Gesez des zureichenden Grundes widersprechendes; wird geleugnet von vielen Psychologen als etwas, das der Trieb der

Selbstliebe und das Gesez der Gedankenverknüpfung in allen Menschen empirisch widerlegt; wird geleugnet von vielen Theologen als unverträglich mit der höchsten Weisheit des Welturhebers.

Die Vernunftkritik beweiset, daß der Saz des zureichenden Grundes eine Gedankenformel ist, die jenseit der Erfahrung ihre Bedeutung verliert; daß also die Möglichkeit einer Ursache, die nicht zugleich Wirkung einer andern Ursache ist, d. h. absolute Spontaneität einer übersinnlichen Substanz, gar wohl bestehen kan mit der Regel der Nothwendigkeit in der Natur d. i. der Erscheinungswelt.

6. **Gründung des obersten Sittengesezes auf ein unbedingtes Gebot der praktischen Vernunft, das uns als übersinnliches Factum im Innersten unsers Bewußtseyns gegeben ist und die Wahrheit der**

abso-

absoluten Willensfreiheit, deren Möglichkeit speculativ bewiesen worden ist, praktisch beweiset.

Verleitet von metaphysischen und psychologischen Argumenten machten die meisten neueren Philosophen zur Basis des Rechtthuns den Universaltrieb nach Glük und Wohlseyn, nannten die Summe bewährter Erfahrungsregeln, die zum Wohlseyn führen oder führen sollen, Weisheit, und die Uebereinstimmung menschlicher Handlungen mit dieser Weisheit (ohne Rüksicht auf absolute Willensfreiheit) Tugend.

Damit ist aber keinesweges erklärt, warum jeder Mensch, der den Speculationsgang zur Wahrheit nie versucht hat, in der Voraussezung, sein Wille sey frei, über Pflicht, Zurechnung und Gewissen ganz anders urtheilt, als der speculirende Fatalist und Glükseligkeitslehrer; und noch weniger ist damit

erklårt, warum im Innersten unsers Bewußtseyns eine gebietende Stimme, für alle Menschen vernehmlich, Gehorsam verlangt.

Dit Vernunftkritik findet das gebietende Princip in der (praktischen) Vernunft, und beweiset, daß dieses, und durchaus kein Erfahrungsprincip, die Basis der Lehre vom Recht und Unrecht sei.

7. Praktischer Beweis der Nothwendigkeit, an einen Welturheber, den Urquell alles Guten, und die Erweiterung unsers Daseyns über das Sinnenleben hinaus zu glauben.

Zwischen dem Zustande des Glüks und der Würdigkeit glüklich zu seyn ist in diesem Sinnenleben eine Kluft befestigt, die keine Weisheit überspringt.

Die Vernunft, die in der Vereinigung des höchsten Glüks mit der vollkommensten Moralitåt die unerlaßliche Foderung des höchsten

sten Gutes als etwas Nothwendiges denkt, und doch kein Mittel ausfindig machen kan, ihre Foderung praktisch zu realisiren, dringt auf eine Ausgleichung ihrer selbst mit sich selbst.

Diese Ausgleichung findet die Vernunftkritik in dem unerlaßlichen praktischen Vernunftglauben (unbedingten Fürwahrhalten) an Gott und Unsterblichkeit.

8. Gründung aller erweislichen reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunftwahrheit auf eine Kritik der reinen Vernunft.

Die ganze alte Metaphysik war erbaut worden in der Voraussezung, daß sich die Befugniß der Vernunft, ihre Speculations-Schlüsse über die Erfahrung hinauszutreiben gar nicht bezweifeln ließe.

Sie mußte also wanken in ihrer Grundfeste, als der tiefeindringende Zweifler David Hume, den Saz des zureichenden Grundes selbst in der Erfahrung nur für ein Gewohnheitsspiel und über die Erfahrung hinaus für gar nichts gelten ließ.

Es war die höchste Zeit, daß einer der Fürsten unter den Denkern sich der bedrängten Vernunft, des Heiligthums der Wahrheit, mit der ganzen Kraft seines Geistes annahm, und, statt mit baulustigem Eifer metaphysische Schlüsse aufeinander zu thürmen, um von oben herab Kundschaft von übersinnlichen Dingen einzuziehen, zuvor mit kritischer Strenge die Frage beantwortete: **Was vermag die Vernunft als Quelle einer besondern nichtsinnlichen Erkenntniß zu leisten?** **Immanuel Kant** ist dieses Mannes unsterblicher Name. Durch ihn ist die Grundwissenschaft aller Wissenschaften, die Kritik der reinen Vernunft, entstanden.

II.

II.

Elementar-Einleitung.

Erläuterung der Grundbegriffe aller Philosophie, gemäß dem Sinn der Vernunftkritik.

1. Empfinden. Anschauen. Denken. *)

Durch die Eindrücke die unser Gemüth durch das Medium der Organe von etwas, das

*) Warum nicht zuerst Vorstellen? Aus dem einfachen Grunde, weil das Wort Vorstellung, so gut es auch taugen mag, Alles, was in unsrer Seele von der Sensation bis zum reinen Vernunftbegriff vorgeht, methodisch unter eine Rubrik zu ordnen, uns dennoch der Hauptsache nach nicht klüger macht. Eine Empfindung zu definiren, ist noch keinem der Wahrheitssucher gelungen. Stelle ich aber die Empfindung unter das Rubrum von Vorstel-

das ausser uns ist, empfängt, erwirbt es den Besiz von Empfindungen (Sinnengefühlen, Sensationen).

Nicht alle Sensationen sind uns beförderlich zur Entwickelung der Vorstellung von einem

stellung, so verwöhnt sich der Verstand gar leicht, dies methodische Verfahren für eine Definition zu halten. Dazu kömmt noch, daß es dem Sprachgebrauch zuwiderläuft, da von Vorstellungen zu reden, wo Anschauungen von den Sensationen (dem was keine Form annimmt) unterschieden werden sollen. Hunger und Durst eine Vorstellung nennen, klingt völlig so seltsam, als zur Definition der rothen Farbe, wie jener Blindgebohrne, das Bild von einem Trompetenstoß borgen. Doch Suum cuique! Auf dem Gange der Wissenschaft ist Vorstellung als oberstes Rubrikwort ein nüzliches Wort. (Vergl. Krit. der r. V. 3 Aufl. S. 316.) Nur erfahren wir im Grunde dadurch nicht mehr, als wir zuvor schon wußten.

einem Sinnenobject (Körper), also auch auch nicht zur Entwickelung unsrer Erkenntniß (Kenntniß von Etwas).

Ein Sinnenobject, so wie es, durch die Empfänglichkeit unsers Gemüths für Sinneneindrücke, bedingt und für uns erkennbar wird, heißt eine empirische Anschauung und insofern ihm ein Stoff der Natur zur Basis dient, eine Erscheinung (Phänomen).

Sollte die nähere Untersuchung uns lehren, daß alle Erscheinungen eine bestimmte und nothwendige Form erhalten durch Etwas, das mit der Erscheinung selbst nicht gegeben seyn kan (keinen empirischen Ursprung hat) und eigentlich dasjenige ist, was empirische Anschauuugen möglich macht, so würden wir dies Etwas eine reine Anschaunng mit gutem Grunde nennen.

Aber auch die klarste Anschauung bleibt ein Bild und wird nie ein Gedanke.

Wir

Wir können auch Etwas denken, das nicht Anschauung, vielmehr das Gegentheil davon ist, und in der Sinnenwelt nirgends sich findet — eine einfache Substanz u. d. gl.

Denken und Anschauen sind also zwei ganz verschiedene Beschäftigungen, deren nähere Ansicht auf die Frage führt, ob denn das Denken noch etwas oder nichts mehr zu bedeuten habe, da, wo das Anschauen aufhört.

2. Verstand. Urtheilskraft. Vernunft.

Die Kraft zu Denken nennen wir den Verstand.

Da wir durch Denken allein und nicht durch Anschauen zum Besiz allgemeiner Säze oder Regeln gelangen, so kann der Verstand auch das Vermögen der Regeln heissen.

Daß der Verstand auch das Vermögen der Abstraktion ist, oder die Fähigkeit, das Einzelne der Anschauungen zusammen zu fassen

sen in einen Begriff, ein verstandesmäßig erkennbares Ganzes, hat keinen Zweifel; aber es folgt daraus nichts weniger, als daß der Reichthum und die Macht des Verstandes sich auf die Beschaffenheit der Anschauungen gründe, oder daß nichts im Verstande sei, was nicht aus Anschauungen entwickelt worden ist.

Unter einen allgemeinen Saz den einzelnen oder minder allgemeinen Fall subsumiren und dadurch einen Schluß einleiten ist das Geschäft der Urtheilskraft.

Daß aber aus der Subsumtion ein neuer Saz entspringt, der den Zwang der Bündigkeit mit sich führt und deswegen ein Schluß genannt wird, ist das Werk der Vernunft.

Daraus aber folgt wieder noch nicht, daß die ganze Macht der Vernunft beschränkt sey mit dem Vermögen zu schließen.

Vernunft ist der Fundus animi, der Siz des Bewußtseyns und dee Ueberzeugung,

und

und als solcher einer besondern Prüfung werth, deren Resultate weit hinaus sehen.

3. **Begriffe überhaupt. Reine Verstandesbegriffe. Reine Vernunftbegriffe.**

Jeder Saz, den der Verstand denkt, besteht aus Theilen, die in dieser Eigenschaft, als Theile eines Gedankens, den Verstand selbst zum Urheber haben und Begriffe heissen.

Wenn der Verstand zu einem Begriffe nichts hergegeben hat, als die Begriff-Form, die Basis aber oder das Material dieser Form in einer empirischen Anschauung enthalten ist, so heißt der Begriff selbst empirisch oder ein Erfahrungsbegriff.

So gewiß die meisten unsrer Begriffe in die Klasse der Erfahrungsbegriffe gehören, so wenig folgt daraus, daß es ausser den Erfahrungsbegriffen überhaupt keine Begriffe gebe.

Sollte

Sollte der Fortgang unsrer Vernunftkritik uns auf Begriffe führen, die unmöglich aus Anschauungen entwickelt seyn können, weil sie etwas aussagen, das durchaus in keiner Anschauung enthalten ist, so müssen diese Begriffe ihren ursprünglichen Siz haben im Verstande selbst, oder, der Basis nach, in der Vernunft selbst.

Für Begriffe, die im Verstande selbst ihren ursprünglichen Siz haben, wollen wir den besondern Namen **reine Verstandesbegriffe** oder **Kategorien** zurecht legen, und nachsuchen, ob wir dergleichen wirklich entdecken können.

Begriffe, deren Urquell der Fundus animi, die Vernunft, ist, können zwar dem Verstande die Begriff-Form verdanken, müssen aber von den Anschauungen so unabhängig, als die reinen Verstandesbegriffe, seyn, und sollen, auf den Fall, daß wir dergleichen

entdecken, vorläufig den Vorzugsnamen Ideen oder reine Vernunftbegriffe erhalten.

4. Erfahrung. Ueberzeugung. Wahrheit.

Alle Sinnenerkenntniß, durch Verstand und Vernunft zu einem Ganzen verarbeitet, heißt die menschliche Erfahrung.

Von dem, was wir unwidersprechlich erfahren haben, sind wir unwidersprechlich überzeugt.

Daraus aber folgt nicht, daß Erfahrung die einzige Basis der Ueberzeugung sei; denn nicht einmal der Charakter der Nothwendigkeit, welcher empirische Ueberzeugung eigentlich erst zu Ueberzeugung macht, ist in der Erfahrung enthalten.

Jeder Grundsaz, der den Zwang der Ueberzeugung mit sich führt, ist wahr. Wenn sich also im Innersten der Vernunft praktische Data finden solten zu Grundsäzen, die den Zwang der Ueberzeugung mit sich führen, so

werden

werden diese für praktische Wahrheit gelten müssen, solten sie gleich über die Erfahrung hinaus gehen.

Wahrscheinlichkeit ist ein Erfahrungswort, das alle Bedeutung verliert, sobald nicht mehr die Rede ist von dem, was gewöhnlich zu geschehen pflegt; denn es ist allein aus der Wahrnehmung des Gewöhnlichen entwickelt.

5. Metaphysisch. Transcendental. Transcendent.

Ein Grundsaz, der nicht aus der Erfahrung entwickelt ist, und ein Grundsaz, der über die Erfahrung hinaus gilt, ist nichts weniger als geradezu einerley.

Grundsäze, die nicht aus der Erfahrung entwickelt sind und über die Erfahrung hinaus unsre Erkenntniß (Kenntniß von Etwas) erweitern, heissen transcendent; jede Bemühung, dergleichen zu entdecken, eine transcendentale Untersuchung; ein vollendetes System trans-

scendenrer Grundsäze Transcendentalphilosophie.

Die ganze bis dahin sogenannte Metaphysik ist ein Gebäude von Grundsäzen, die ein transcendentales Ansehen haben und transcendent heissen müßten, wenn sie sich in dieser Qualität beweisen liessen.

Metaphysisch ist weniger als transcendent, denn es bedeutet überhaupt Wahrheiten, die unsre Erkenntniß von Objecten a priori und doch nicht blos logisch oder mathematisch sind, ohne deswegen über die Erfahrung hinaus eine Bedeutung zu haben.

Ein System von Grundwahrheiten, die, a priori auf die eben genannte Art unsre Erkenntniß von Naturobjecten erweitern und ihnen zur Basis dienen, würde eine Metaphysik der Natur seyn.

Diesen ähnlich würden Wahrheiten seyn, die wir mathematisch nennen, wenn es sich beweisen

weisen läßt, daß alle Axiomen der Mathematik nicht aus der Erfahrung entwickelt sind und doch über die Erfahrung hinaus nichts bedeuten.

Logische Wahrheiten würden diejenigen heissen, die der Verstand aus sich selbst als Denkformen entwickelt ohne Beziehung auf diesen oder jenen gewissen Gegenstand, wobei denn die große Frage entsteht, ob auch diese Wahrheiten noch etwas bedeuten, wenn ihnen nicht ein Gegenstand in der Erfahrung untergelegt wird.

6. Was ist Erkenntniß a priori?

Ein Begriff oder auch ein Urtheil (Grundsaz), den der Verstand aus der Erfahrung entwickelt hat, verdankt dem Verstande seine Form als Begriff oder Grundsaz, gehört aber dem Inhalt und der Basis nach der Erfahrung zu, und heißt deswegen a posteriori oder empirisch.

Ein Begriff oder Grundsaz, den das Erkenntnißvermögen aus sich selbst entwickelt hat, und der ebendeswegen durch sich selbst besteht und anhebt von sich selbst, heißt a priori.

Eine sichtbare Verfälschung des Ausdruks a priori ist es, wenn man eine Erfahrungswahrheit im Gegensaz des Anschaulichen und Fühlbaren in der Erfahrung so nennt; denn was nicht von sich selbst anhebt, besteht nicht a priori.

Was wir anschauen und fühlen, ist, wie es ist; damit aber ist gar nicht bewiesen, daß es nothwendig so und nicht anders seyn muß, also auch nicht die Basis irgend eines Sazes gegeben, der für nothwendigwahr oder evident gelten kan.

Was wir anschauen und fühlen ist begränzt und beschränkt, kan also unmöglich uns berechtigen zu einem Grundsaz, der den Charakter der Allgemeinheit hat.

Noth-

Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind also untrügliche Kennzeichen eines Urtheils oder Grundsazes a priori.

7. Was ist ein synthetisches Urtheil a priori?

Synthetisch heißt ein Urtheil, wenn das, was ich urtheile von einem Gegenstande (das Prädicat) in dem Begriffe des Gegenstandes (dem Subject) nicht enthalten ist.

Analytisch ist ein Urtheil, wenn das Prädicat nichts weiter enthält als eine Erläuterung des Subjects, die im Begriffe des Subjects schon enthalten ist.

Nur durch synthetische Urtheile wird unsre Erkenntniß erweitert; denn nur durch synthetische Urtheile vermag ich herauszugehen aus dem Zirkel des Schongedachten, wenn gleich nicht Schonentwickelten.

Der Grund aller analytischen Urtheile ist der Saz des Widerspruchs; denn indem ich be=

behaupte, daß ein Object nicht zugleich seyn und nicht seyn kann, behaupte ich alle Prädicate, die mit dem Begriffe der Existenz des Objects gegeben sind.

Analytische Urtheile sind jedesmal Urtheile a priori; denn es läßt sich in der Erfahrung kein Grund entdecken, der uns berechtigte, irgend ein Prädicat einem Gegenstande als etwas nothwendiges beizulegen.

Alle Erfahrungsurtheile sind also, als solche, synthetisch; denn wenn ich den Saz des Widerspruchs anwende auf einen Gegenstand, so ist der Grund des Urtheils in jenem Saz enthalten und nicht in der Erfahrung.

Erfahrungsurtheile, die etwas Allgemeines und Nothwendiges behaupten, können nicht auf der Erfahrung allein beruhen, denn Allgemeinheit und Nothwendigkeit läßt sich aus keiner Erfahrung entwickeln.

Dadurch

Dadurch aber werden solche Urtheile noch nicht zu Urtheilen a priori; denn sie gründen sich auf Verbindung eines Begriffs a priori mit der Erfahrung.

Synthetische Urtheile a priori können nur solche Urtheile mit Recht genannt werden, die ganz (Subject und Prädicat) a priori synthetisch gedacht werden.

Fragt sich, was solche synthetischen Urtheile a priori zu bedeuten haben; ob sie bloß logisch (als Denkformen) oder mathematisch (als Anschauungsformen), oder transcendent (über die Erfahrung hinaus unsre Erkenntniß von Objecten erweiternd) sind.

8. Basis und Kritik der alten Metaphysik.

Da die alte sogenannte Metaphysik ein System von Grundsäzen ist, die, schon deswegen, weil sie für allgemein und nothwendig gelten sollen, in keiner Erfahrung gegeben seyn können;

Da ferner analytische Urtheile unsre Erkenntniß nicht erweitern, also dasjenige, was der Zwek aller Speculationen ist, nicht leisten;

Da endlich das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen nicht gegeben seyn kann, weil dies ein Widerspruch seyn würde;

So folgt: daß die Existenz aller und jeder Metaphysik von der Beantwortung der Frage abhänge: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Diese Beantwortung in systematischer Vollständigkeit zu geben ist nicht anders thunlich, als durch eine vollständige Kritik der reinen Vernunft.

Kritik

Kritik der reinen Vernunft.

Erster Theil.

Kritik der reinen speculativen Vernunft.

I.

Transcendentale Aesthetik. *)

1. Saz. Es muß eine Form a priori geben für alle empirische Anschauungen.

Beweis. Da das erkennende Grundprincip (die Seele) Eindrücke empfängt durch

*) Darf man, ohne Mathematiker zu seyn, beim Beweise der Grundsäze, auf denen alle Mathematik ruht, sich der sonst so beliebten mathematischen Methode bedienen? — Anlockend war der Versuch. Ueber seinen Werth mag der Erfolg das Wort führen.

durch die Sinne, so muß ihm ein Vermögen der Empfänglichkeit (Receptivität) nothwendig zukommen, und zwar a priori, weil es ein Widerspruch seyn würde, dasjenige (die Erkenntnißkraft), was Erkenntnisse möglich macht, mit dem Erkannten aus einer Quelle abzuleiten.

Nach der Empfänglichkeit muß das Empfangene, weil es nicht anders für uns erkennbar seyn kan, sich richten wie jedes Material nach der Form sich richten muß, worin es gefaßt wird.

Folglich müssen auch alle Anschauungen, um für uns erkennbar zu seyn, durch unsre Anschauungskraft a priori formale Bestimmungen erhalten.

Oder so: Anschauung ist ein Object, erkennbar durch unsre Anschauungskraft.

Die Bestimmung des Anschaulichen (Objects) durch die Anschauungskraft heißt die Form der Objecte.

Da wir nun die Anschauungskraft a priori besizen, so folgt, daß die davon abhängige Bestimmung des Objects eine Form a priori seyn muß.

Zusaz. Die Theorie der Form aller Sinnenobjecte oder Anschauungen heißt transcendentale Aesthetik.

2. Saz. Der Raum ist eine Form aller Anschauungen.

Beweis. Allen unsern Vorstellungen von Sinnenobjecten liegt die Vorstellung des Raums unabtrennbar zum Grunde, oder, wir können uns kein Object anders denken als im Raum.

Wohl aber können wir die Vorstellung des Raums abtrennen von der Vorstellung des Objects, das wir im Raum erkennen, oder, wir können uns den Raum denken als für sich bestehend und leer von allen Objecten.

Da

Da wir nun dasjenige, was ein Object in sich schließt und dadurch das Object bestimmet, die Form des Objects nennen, so folgt, daß der Raum eine solche Form für alle Sinnenobjecte oder Anschauungen seyn muß.

Corollar. Der Raum ist keine Form der Sinnengefühle (Sensationen); denn diese haben, als solche, keine extensive Größe. Warum übrigens nicht alle Sensationen sich zu der Vorstellung von Objecten (empirischen Anschauungen) gesellen, ist eine psychologische, nicht eine transcendentale Frage.

3. Satz. Der Raum ist selbst eine Anschauung.

Wenn die Vorstellung des Raums ursprünglich ein Begriff wäre, so müßten alle Prädicate, die wir dem Raum als nothwendig beilegen, auf Begriffe, als solche, anwendbar seyn.

Wir legen dem Raume als nothwendige Prädicate bei, daß er ein Ganzes, daß er unbegränzt, daß er ins Unendliche theilbar ist; denn wir denken uns unter Raum kein Aggregat von kleinen Räumen und niemand kan uns sagen, warum wir ihn irgendwo begränzen oder einzutheilen aufhören solten.

Ein Begriff aber als solcher ist etwas Einfaches, das sich allen Prädicaten des Umfangs und der Eintheilung entzieht und auf die Art, wie der Raum, objectiv als ein Ganzes gar nicht gedacht werden kan.

Folglich ist die Vorstellung des Raums ursprünglich kein Begriff, so wenig a priori, als ein Erfahrungsbegriff.

Es bleibt also nichts übrig, als diese Form aller Objecte, mit der unser Verstand wie mit einem wirklichen Objecte verfahren kann, eine Anschauung an sich zu nennen.

4. Saz. Der Raum ist eine Anschauung a priori und als solche die formale Bedingung aller empirischen Anschauungen.

Erster Beweis. Es ist bewiesen worden, daß der Raum eine Form aller Anschauungen, nnd darauf, daß er selbst eine Anschauung sei.

Das Erste würde mit dem Leztern zusammengenommen einen Widerspruch geben, wenn der Raum, als Anschauung an sich, aus der Erfahrung abgezogen seyn solte; denn die Form aller Erfahrung, das Resultat der Receptivität, kan nicht mit der Erfahrung, dem Recipirten, gegeben seyn.

Folglich ist der Raum eine reine (a priori) Anschauung.

Zweiter Beweis. Da der Raum nicht als etwas Fühlbares mit irgend einem Sinn erkannt wird, so bleibt nichts übrig, wenn man

die

die Vorstellung vom Raum aus der Erfahrung ableiten will, als daß man diese Vorstellung für einen discursiven oder abstracten Begriff erkläre.

Nun aber passen, wie oben gezeigt ist, die der Vorstellung des Raums eigenthümlichen Prädicate auf gar keinen Begriff, und am wenigsten auf einen discursiven, weil keine Erfahrung zur Entwickelung der Prädicate von Unbegränztheit und Theilbarkeit ins Unendliche auf irgend einem Wege führt.

Folglich ist der Raum eine Vorstellung (und, nach dem obigen Beweis, eine Anschauung) a priori.

5. Saz. Auf die Nothwendigkeit der Vorstellung des Raums a priori gründet sich die Evidenz und empirische Anwendbarkeit der synthetischen Grundsäze der reinen Geometrie.

In der reinen Geometrie giebt es Grundsäze wie z. E. „Zwei gerade Linien können

keine Figur beschreiben," die offenbar synthetisch sind; denn in dem Begriff einer Linie ist der Begriff einer Figur keineswegés gegeben, u. s. w.

Alle Wahrheiten der Geometrie sind Ausdrückungen für extensive Größen, sind also Bestimmungen des Raums.

Da nun die Vorstellung des Raums mit Allem, was zu ihr gehört, a priori besteht, so ist es begreiflich, warum die synthetischen Grundsäze der Geometrie indisputabel sind; und da alle empirische Anschauungen bestimmt werden durch jene reine Anschauung, so kan es auch nicht räthselhaft scheinen, warum Alles, was der Geometer a priori behauptet, in der Erfahrung pünktlich zutrifft.

Anmerk. Kein Grundsaz ist indisputabel, der nicht a priori besteht; denn nur dasjenige, was Erkenntnisse möglich macht, läßt sich von dem Erkenntniß nicht wegdenken, also nicht bezweifeln.

6.

6. Satz. Die Zeit ist eine Form aller Anschauungen.

Beweis. Wir können uns keinen Gegenstand denken als existirend in der Zeit.

Wohl aber können wir uns die Zeit denken als existirend ohne von Gegenständen erfüllt zu seyn, wenn gleich die Erfahrung uns nicht eine leere Sekunde kennen lehrt.

Folglich ist die Zeit aus eben den Gründen wie der Raum eine Form aller Anschauungen *).

7. Satz. Die Zeit ist selbst eine Anschauung **).

Beweis. Wenn die Vorstellung der Zeit ursprünglich ein Begriff wäre, so müßten alle

*) Aber ist sie nur die Form aller Anschauungen? Diese Frage mag hier vorläufig hingestellt werden als Einleitung zu einer bald folgenden ausführlichen Anmerkung.

**) Das Wort Anschauung hat hier gar keine Schwierigkeit, wenn man sich einmal gehörig

Prädicate, die wir der Zeit als nothwendig beilegen, auf Begriffe, als solche, anwendbar seyn.

Ein Begriff, als solcher, ist etwas Einfaches, das sich allen Prädicaten des Umfangs und der Eintheilung entzieht und unmöglich objectiv als ein Ganzes gedacht werden kan.

Die Zeit aber denke ich mir nothwendig als ein Ganzes, das ich in keine Gränzen einschliesse

gehörig verständigt hat über dessen Bedeutung. Es leitet am zuverlässigsten auf die Vorstellung, daß die Zeit für die empirischen Anschauungen etwas dem Raume Aehnliches (ursprünglich Homogenes) sei, und darauf kömmt es bei der Vernunftkritik eigentlich an. Gäbe es aber, wie ich zweifle, ein andres Wort, das diese Aehnlichkeit (ursprüngliche Homogenität) eben so gut ausdrükte, ohne dabei an äussere Verhältnisse unzeitig zu erinnern, so würde die Verständigung über das, was eine reine Anschauung ist, sehr erleichtert werden.

schliesse (denn wer kan mir sagen, wo ich die Gränze sezen soll?) und wilkürlich bis ins Unendliche (denn wer kan mir sagen, wo ich aufhören soll?) eintheile.

Folglich ist die Vorstellung der Zeit ursprünglich kein Begriff, und es bleibt nichts übrig, als dasjenige, woraus wir den Begriff der Zeit entwickeln, als etwas, das objective Prädicate hat, selbst eine Anschauung zu nennen.

Anmerk. Die bildlichen Ausdrücke, die Zeit z. E. eine Linie zu nennen, sind Nothbrücken der Demonstration, und solten um so weniger angefochten werden, je wichtigere Dienste sie dem Ungeübten leisten, der noch nicht kühn durch den Strom zu schwimmen gelernt hat. Wir haben zwar auch das Wort Zeitraum für Zeitabschnitt; aber nie hat sich Jemand etwas mehr als das Leztere dabei denken können. Das Continuum der Zeit geht nimmermehr in die Runde.

8. Satz. Die Zeit ist eine Anschauung a priori und als solche die Form aller empirischen Anschauungen.

Beweis. Da die Zeit nichts mit den Sinnen empfindbares ist, so bleibt nichts übrig, wenn man die Vorstellung, die wir davon haben, aus der Erfahrung ableiten will, als sie für einen discursiven oder abstracten Begriff zu erklären.

Nun aber passen die Prädicate der Zeit auf gar keinen Begriff, also auch auf keinen empirischen, wozu noch kömmt, daß Unbegränztheit und Theilbarkeit ins Unendliche in keiner Erfahrung zu entdeckende Prädicate sind.

Folglich ist die Zeit eine Vorstellung und (dem Vorigen gemäß) eine Anschauung a priori.

Corollar. Veränderung und Bewegung sind abgeleitete Begriffe, die aus der Verknüpfung der Zeit mit den Objecten in ihr ent-

entspringen, aber durchaus nicht zureichen, den Begriff der Zeit mit den nothwendigen Prädicaten von Continuität, Unbegränztheit und Theilbarkeit ins Unendliche, zu entwickeln.

9. Saz. Auf die Nothwendigkeit der Zeit als eine Anschauung gründet sich die Evidenz und empirische Anwendbarkeit der synthetischen Grundsäze der reinen Arithmetik und der reinen Mechanik.

Wenn man uns alle Sinnenobjecte und selbst den Raum nehmen könnte, so würde doch noch etwas vor unsrer Anschauungskraft übrig bleiben, worauf sich der Begriff der Quantität anwenden läßt; etwas, daß wir eintheilen und summiren können; die Zeit.

Hätten wir aber auch die Vorstellung von der Zeit nicht, so würde der Begriff der Quantität mit allen seinen Bestimmungen sich an gar nichts halten können (denn das Bewußtseyn unsers Ich ist einfach und untheilbar)

 also

also gar kein Begriff von einer Zahl oder Summe entwickelt werden.

Die Zeit ist deswegen, wie im Ein mal Eins, so in der ganzen Arithmetik, die Grundvorstellung bei allen reinen Urtheilen und Schlüssen.

Eben so ruhen auf dieser Vorstellung die Grundsäze der Urtheile oder Bewegungslehre a priori; denn die Begriffe der Bewegung und Veränderung entwickeln sich aus der Anwendung der Zeit auf Objecte, die, insofern nur geometrische Begränzungen des Raums darunter zu verstehen sind, als **Körper** a priori gegeben werden können.

10. **Saz. Der Raum ist die formale Bedingung aller Anschauungen für den äussern, die Zeit eben dasselbe für den innern Sinn.**

Alle Bestimmungen des Raums (geometrische Begränzungen) kommen den Objecten

zu als Verhältnisse ihrer selbst zu einander und nur in mittelbarer Beziehung auf die Anschauungskraft, d. h. wir erkennen die Objecte im Raum, indem Etwas unser Organ von aussen berührt, d. h. den äussern Sinn afficirt.

Alle Bestimmungen der Zeit (arithmetische Summirungen) kommen den Objecten zu als Verhältnisse ihrer selbst nicht zu einander, sondern zu unsrer Anschauungskraft, also in unmittelbarer Beziehung auf diese (auf uns;) d. h. wir erkennen die Objecte in der Zeit, indem sie, schon bestimmt durch die Form des Raums, das eigentliche Empfindungsprincip oder den innern Sinn afficiren.

Corollar. Das Bewußtseyn unsers Selbst ist keine Vorstellung von einem Object, und doch das Einzige, was wir unser Ich (Seele) nennen, d. i. von allem, was ausser uns ist, absondern können. Wollen wir uns aber unsre Seele als Object denken, so gehn wir

aus dem Selbstbewußtseyn heraus, denken uns also nicht mehr unser reines Selbst, sondern ein Etwas, das, wo nicht andre, doch gewiß die objectiven Bestimmungen des innern Sinnes erhalten hat. Wir können also uns (die Seele) als Object nicht anders erkennen als in der Sinnenform.

11. Saz. Raum und Zeit haben empirische Realität, und transcendentale Idealität *).

Da die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit nothwendige Bedingungen aller Sinnenobjecte sind, so haben sie im ganzen Reiche

*) Die vorlezte Bemerkung verwies auf eine ausführlichere. Das mag denn diese seyn. Die transcendentale Idealität des Raums zu bezweifeln kan nur dem einfallen, wer noch Hofnung hat, das Bewußtseyn seiner Selbst als ein Object zu erkennen, und das Widersinnige eines solchen Gedankens nicht einsieht. Aber wird die ganze Vorstellung

Reiche der Sinnenobjecte oder der Erfahrung objective Gültigkeit, oder, was eben dasselbe sagt, empirische Realität.

Da

stellung der Zeit, so wie die Vorstellung des Raums, zu nichts, wenn die Sinne, und mit ihnen die Objecte wegfallen? Wo die Anschauungen aufhören, da hören auch die Vorstellungen von Bewegung, Veränderung u. s. w. auf; denn das Bewußtseyn unsers Selbst ist unveränderlich und unbeweglich. Ferner. Da die Zeit nur eine formale Vorstellung ist, so erweitert sie meine Erkenntniß (Kenntniß von Etwas ausser mir) nicht mehr, sobald die leere Form nicht ausgefüllt wird durch ein Sinnenmaterial. Soll durch diese zwei Punkte die transcendentale Idealität der Zeit bestimmt werden, so sind alle Einwürfe, die von den Gegnern der Vernunftkritik dawider gemacht werden, leicht beantwortet, und der Saz steht fest in der Bedeutung, worauf es uns eigentlich ankömmt.

Da aber Raum und Zeit an die Sinnen-objecte und mit ihnen an die Sinne selbst gebun-

kömmt. Soll aber daraus der Schluß gezogen werden, daß wenn uns die Sinne und mit ihnen alle Objecte genommen werden, die Zeit eben so wie der Raum in unsrer Vorstellungskraft ganz und gar null werden müsse, so sezt dies eine Behauptung voraus, die eines besondern Beweises bedürfte, wenn sie sich beweisen liesse. Sich seiner selbst bewußt seyn und sich seines *Daseyns* bewußt seyn, ist doch wohl unzertrennlich. Daseyn und *Dauer* sind auch unzertrennlich; denn wir sind gewiß nicht einmal oder zweimal, aber wir *bleiben*. Mögen also alle Sinnen und mit ihnen alle Objecte, also auch die Vorstellungen von Bewegung und Veränderung und mit ihnen alle Arithmetik hinschwinden; mein Bewußtseyn *bleibt* und *dauert*, ist also von der *unbestimmten* und bloß *subjectiven* Vorstellung der Zeit unzertrennlich, wenn ich

gebunden sind, so hört mit dem Gebrauch der Sinne auch der Gebrauch jener Vorstellungen zur Bestimmung unsrer Erkenntniß auf, d. h. Raum und Zeit sind Vorstellungen von transcendentaler Idealität.

Corollar. Solte also für erkennende Wesen eine Existenz ohne die Bedingungen unsrer Sinne möglich seyn, so wäre für solche Wesen Mathematik unmöglich.

11. Transcendentales Resultat.

Wir haben die Möglichkeit und objective Zuverlässigkeit synthetischer Grundsäze a priori in der Mathematik erkannt, aber zugleich gelernt, daß wir damit über unsre sinnliche Beschränkung nicht hinaus kommen, also keinen der Grundsäze, die man nach dem alten

System

ich gleich daraus auch nicht einen einzigen Begriff entwickeln, also meine transcendentale Kenntniß nicht um einen Buchstaben erweitern kan.

System Metaphysik zu nennen gewohnt war, darthun oder befestigen können. *)

*) Mancher hat sich wohl schon die Frage vorgelegt: Warum mag es nicht mehr Anschauungsformen geben, als gerade die zwei, Raum und Zeit? — Die Antwort findet sich von selbst, wenn man versteht, wie sich die Zeit, als Form des innern Sinnes, vom Raum, als der Form des äusseren Sinnes, unterscheidet. Nur zweierlei Bestimmungen a priori für alle Anschauungen lassen sich denken; Verhältnisse a priori für alle Anschauungen, als solche, zu einander; Verhältnisse a priori für alle Anschauungen, als solche, zu uns. Diese giebt die Zeit, jene der Raum. Also sind Raum und Zeit die einzig möglichen Anschauungsformen.

II.

II.

Transcendentale Analytik
oder
Logik der speculativen Wahrheit.

Können wir, in der Sinnenwelt nichts als Anschauungen erkennende Wesen, uns über diese Beschränkung erheben durch Urtheile und Schlüsse? Das fragt sich nun.

Schlüsse sezen Urtheile voraus, und Urtheile bestehen aus Begriffen. Fragt sich also weiter: Wie mancherlei Begriffe giebt es und wie entsteht aus Begriffen ein Urtheil?

Ein Begriff ist doch gar etwas Anders, als eine Anschauung und eine Empfindung. Fragt sich also: Sind unsre Begriffe insgesammt nur discursiv d. i. aus Anschauungen entwickelt, oder giebt es Begriffe a priori und haben diese, wenn es dergleichen giebt, über

über die Erfahrungsgränze hinaus noch eine Bedeutung?

Eine strenge Analyse des Verstandes muß uns Bahn brechen, ehe wir darauf rechnen dürfen, einen Weg zur Beantwortung aller vorerwähnten und ähnlichen Fragen zu finden. Diese Analyse, nur in transcendentaler Rüksicht unternommen, giebt die transcendentale Analytik.

Eine solche Analytik, muß aus zwei Theilen bestehen, der Analytik der Begriffe und der Analytik der Grundsäze; denn der Verstand ist das Vermögen beider.

Was von der Urtheilskraft in transcendentaler Beziehung zu sagen ist, wird aus Gründen, die sich bald entwickeln sollen, in eins gezogen mit der Analytik der Grundsäze.

Von der Vernunft als dem lezten Grunde der Ueberzeugung, aber auch eines Princips, das, misverstanden, einen falschen Gebrauch des

des Verstandes in der alten Metaphysik veranlaßt hat, wird ganz besonders die Rede seyn in der transcendentalen Dialektik.

Analytik der Begriffe.

1. Spontaneität des Verstandes. Empirische Synthesis. Reine Synthesis.

Der Verstand kan uns so wenig eine Anschauung als der Sinneneindruk allein einen Gedanken geben; Gedanken aber bestehen aus Begriffen; und alle Begriffe haben, als Begriffe, ihren Siz im Verstande.

Schon das Daseyn empirischer Begriffe beweiset, daß dem Verstande gewisse Functionen zukommen müssen, um das, was in der Anschauung nicht Begriff ist, in der Erkenntniß als Begriff zu fassen.

Auf solche Functionen allein kan der Unterschied sich gründen, der den Begriff zu et-

was macht, was in seiner correspondirenden Anschauung nicht gegeben ist.

Das empirische (analytische, discursive) Verfahren des Verstandes, wodurch er aus den Anschauungen Begriffe entwickelt und das Zerstreute vereinfacht, oder das sonstsogenannte Abstractionsvermögen ist die **empirische oder analytische Synthesis.**

Die Begriffe, durch die analytische Synthesis entwickelt, hängen durch sich selbst eben so wenig, als die Anschauungen oder Empfindungen, aus denen sie entwickelt sind, nach einer Regel der Nothwendigkeit zusammen.

Gäbe es aber keine Regel der Nothwendigkeit, nach der wir empirische vereinzelte Begriffe verketteten, so könnte nimmermehr eine nothwendige Beziehung der Begriffe auf einander, also kein Urtheil oder Grundsaz entstehen.

Da

Da nun der Verstand das Vermögen der Grundsäze ist, so enthält er mehr als die analytische Synthesis und ist zugleich das Vermögen der Functionen, kraft welcher die einzelnen Erfahrungsbegriffe verkettet werden nach Regeln a priori.

Da durch diese Functionen a priori die empirischen Begriffe zusammengezogen werden in einen Grundsaz auf eine ähnliche Art, wie das Zerstreute der Anschauungen in einen empirischen Begriff, so heißt die Regel, nach welcher jenes geschieht, die **reine Synthesis.**

Da die reine Synthesis in Beziehung auf die Einheit des Bewußtseyns eigentlich dasjenige ist, was Grundsäze, also, was Denken möglich macht, diese Möglichkeit aber, durch welche noch eine Regel der Nothwendigkeit zerstreute Erfahrungsbegriffe verkettet werden, mit dem Zerstreuten der Erfahrung nicht gegeben seyn kan; so folgt, daß dem Verstande eine **Spontaneität** oder **Selbstkraft** zu-

 kömmt,

kömmt, welche, ausgedrükt durch seine Functionen in der reinen Synthesis, in die Erkenntniß etwas Neues bringt.

2. Aus der Spontaneität des Verstandes folgt, daß es reine Verstandesbegriffe oder Kategorien gebe.

Die Functionen des Verstandes in der reinen Synthesis sind dem Verstande, wie Alles, was im Bewußtseyn sich vereinigt, durch sich selbst erkennbar; oder der Verstand kan sich selbst denken, wie schon das Wort **Verstand** beweiset.

Was der Verstand denkt, sind Begriffe; folglich die Functionen des Verstandes in der reinen Synthesis, als Begriffe gedacht, **reine Verstandesbegriffe** oder **Kategorien.**

Die Summe dieser reinen Verstandesbegriffe ist also dasjenige, wodurch Denken überhaupt möglich wird, oder der Verstand selbst.

3. Aus der Spontaneität des Verstandes folgt, daß die Kategorien bloße Ordnungs- oder Regel- oder Formal-Begriffe sind.

Da die Kategorien nichts weiter bedeuten als die Functionen des Verstandes in der reinen Synthesis, so sind sie es, was die nothwendige Beziehung eines empirischen Begriffs auf einen andern in unsern Urtheilen enthält.

Sie sind also der Grund dessen, was ein Urtheil zu der Würde eines allgemeinen Sazes erhebt.

Da sie aber nichts weiter ausdrücken als eine nothwendige Beziehung, so geben sie durch sich kein Object, sondern sezen Objecte, um ihnen ein Prädicat der Beziehung beizulegen, voraus.

Sie sind also nichts weiter als Formalbegriffe.

4. Wie finden wir die Kategorien aus der ungezählten Menge aller andern Begriffe heraus?

Da die Kategorien, als Functionen des Verstandes in der reinen Synthesis, dasjenige sind, was Urtheile möglich macht, so müssen sie, als Prädicate der Beziehung erkannter Objecte und als Bestimmungen aller möglichen Urtheile, zu finden seyn in allen wirklichen Urtheilen.

Es kömmt also, um die Kategorien zu finden, nur darauf an, daß wir die logischen Prädicate entdecken, ohne welche die empirischen Begriffe in kein Urtheil nach einer Beziehung der Nothwendigkeit zusammengedacht werden können.

Solcher logischen Urtheilsprädicate, die rein formal sind, und das Material des Beurtheilten

urtheilten ganz unberührt lassen, sind nicht mehr zu denken als viere. *)

Erstes Urtheilsprädicat. Quantität. — Alle Urtheile sind entweder allgemeine (betreffend eine Allheit von Gegenständen) oder besondre (beschränkt auf gewisse Gegenstände) oder einzelne (beschränkt auf Einen Gegenstand).

Zweites Urtheilsprädicat. Qualität. — Alle Urtheile sind entweder bejahend oder verneinend oder limitirend (unendlich; d. i. auf eine solche Art verneinend, daß das Gegentheil dadurch nicht bejaht wird).

Drittes Urtheilsprädicat. Relation (Beziehung im engsten Sinn). — Wir

*) Daß es nur die folgenden vier Urtheilsprädicate und diesem gemäß eben soviel Kategorien geben kan, wenn unser Verstand für das gelten soll, was er ist, läßt sich noch auf einem neuen Wege beweisen. Davon nachher.

geben einen Saz entweder für unbedingt wahr aus, oder für wahr unter gewissen Voraussezungen, oder für dergestalt wahr, daß entweder a oder b u. s. w. seyn muß. So sind alle Urtheile kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv.

Viertes Urtheilsprädicat. Modalität (Gewicht des Urtheils auf der Wage der Ueberzeugung). — Wir lassen die Wahrheit eines Sazes dahin gestellt seyn, oder wir erklären sie für zuverlässig oder gar für nothwendig, d. h. wir urtheilen **problematisch**, oder **assertorisch**, oder **apodictisch**.

5. Objective Ausdrückungen der Urtheilsprädicate, d. i. die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien selbst.

Indem wir, kraft der genannten Urtheilsformen, das Beurtheilte nach Gesezen a priori zusammendenken, denken wir die Objecte unter Verhältnissen, also Prädicaten, a priori,

die

die einzig und allein aus der reinen Synthesis im Verstande entspringen.

Statt also jedesmal zu sagen: „Ich urtheile kategorisch u. s. w.“ fassen wir, weil sichs von selbst versteht, daß wir urtheilen, das Beurtheilte, der reinen Synthesis gemäß, zusammen in eine kategorische u. s. w. Ausdrückung und legen die Urtheilsprädicate den Objecten selbst als Prädicate bei.

Daraus folgt, daß es gerade soviel Prädicate a priori für alle Objecte als für alle Urtheile geben und daß diese mit jenen aufs genaueste übereinstimmen müssen, indem die einen und die andern dem Wesen nach dasselbe und nur in der Ausdrückung verschieden sind.*)

*) Das ist der Punkt, um den sich aller Streit für und wider das System der Vernunftkritik bewegen solte, wenn die Partheien einander verstehen und verständigen wollen. Wer gegen die Tafel der Kategorien nichts ein-

Sonach giebt es Kategorien oder reine Verstandesbegriffe:

a. **Der Quantität nach**; und diese können nicht anders heissen als **Einheit**, **Vielheit** (Zahl) und **Allheit**;

b.

einwendet und dennoch behauptet, daß sie von mehr als empirischem Gebrauch sei, der gesteht, daß er den rechten Sinn der Kategorien nicht gefaßt hat. Eben aus der Möglichkeit des Urtheilens (also des Denkens) die nothwendigen Prädicate a priori für alles Beurtheilte (alle möglichen Objecte) dargethan zu haben, ist der Meistergriff des Erfinders der Vernunftkritik in Form einer Wissenschaft; denn eben daraus ergiebt sich die Einschränkung alles speculativen Verstandesgebrauchs auf die Erfahrungswelt durch die leichtesten und einfachsten Schlüsse. Also hic Rhodus! Hic — ! Wer hier widerlegen könte, der allein würde das ganze System der Kritik der reinen Vernunft aus seinen Angeln gehoben haben. —

b. **Der Qualität nach**, woraus die Begriffe von **Realität** (Wirklichkeit), **Negation** (Nichtigkeit) und **Limitation** (gesezte, aber dadurch noch nicht erkannte Wirklichkeit) sich ergeben;

c. **Der Relation nach**, vermöge der wir, um kategorisch urtheilen zu können, von den Objecten sagen müssen, daß sie sind und bleiben, (wozu uns der hinwallende Strom der Sensationen und Anschauungen in der Zeit keine Befugniß giebt), und auf diesem Wege den Begriff von Subsistenz oder Substanz und dessen Correlat der **Accidenz** oder **Inhärenz** erhalten.

Um hypothetisch urtheilen zu können, müssen wir uns jedes Beurtheilte (Object) in einer nothwendigen Beziehung denken, die völlig der Beziehung der Wörtchen **Wenn** und **So** gleich ist, und, indem wir das **Wenn** als objectives Prädicat **Ursache** und das So, **Wirkung** nennen, die Begriffe von Ursache

und

und Wirkung als nothwendige Bedingungen der Verknüpfung aller Objecte festsezen.

Um disjunctiv urtheilen zu können, müssen wir kraft der nothwendigen Beziehung, die mehrere Säze zu einander durch die Verbindung von **Entweder** und **Oder** erhalten, das Beurtheilte oder die Objecte in **Wechselwirkung** denken; wodurch wir denn auch fähig werden, Objecte als zugleichexistirend zu erkennen, da doch das Reelle in der Zeit immer nur kömmt und hinschwindet.

d. **Der Modalität nach** liegt in der problematischen Urtheilsform die Kategorie der **Möglichkeit**, in der assertorischen die **Wirklichkeit** und in der apodictischen die **Nothwendigkeit**.

6. **Saz. Zwischen den Kategorien und den Erfahrungsbegriffen oder der Erfahrung selbst kan nicht nur nie ein Wider-**

derstreit entstehen, sondern Erfahrung ist sogar nur unter der Bedingung der Kategorien möglich.

Beweis. Erfahrung ist die Summe alles Erkannten bedingt durch die Erkenntnißkraft a priori.

Kategorien sind Ausdrückungen der Erkenntnißkraft im Verstande oder des Verstandes selbst als Prädicate a priori für alles Erkannte und Erkennbare.

Da nun die Erkenntnißkraft dasjenige ist, was Erkenntnisse möglich macht, die Kategorien aber nichts anders sind als Ausdrückungen der Erkenntnißkraft im Verstande, so folgt, daß ein Erkenntniß ausser der Regel der Kategorien ein Widerspruch also undenkbar ist und daß die Kategorien Bedingungen alles Erkannten oder aller Erfahrung sind.

Oder so: Zum Erkennen gehört zweierlei, ein Erkennbares (Material) und eine Erkenntniß. Bedingung oder Form a priori.

Zwischen

Zwischen dem Material und der Form a priori kan unmöglich ein Widerstreit statt finden, weil ein denkbares Material, daß in die Form a priori nicht paßt, für uns, die wir nur in dieser Form erkennen, gar nicht da, also kein wirkliches Material ist.

Da nun die Kategorien Formalbedingungen a priori aller Erkenntniß im Verstande sind, wozu die Sinnen das Material liefern, so folgt, daß die Sinnen kein Erkennbares also kein Material liefern können, dessen empirische Prädicate nicht bedingt werden können durch die reinen Verstandesprädicate a priori.

Oder noch vollständiger so: Unsre ganze Erkenntnißkraft ist Eins in unserm Bewußtseyn, das in dieser Beziehung auf etwas ausser uns (Objecte) objectiv heissen kan.

Einheit ist daher das oberste Princip der reinen Synthesis (Apperception) und durch dieselbe

dieselbe auch der analytischen Synthesis (Apprehension), wodurch sich dann auch Urtheile sowohl als empirische Begriffe so merklich unterscheiden von dem Zerstreuten der ihnen correspondirenden Anschauungen.

Alle empirische Anschauungen stehen zunächst unter den Bedingungen des Raums und der Zeit, Raum und Zeit stehen a priori zunächst unter den Bedingungen der analytischen Apprehensionseinheit; die analytische Apprehensionseinheit steht a priori unter den Bedingungen der synthetischen Apperceptionseinheit.

Da diesemnach die synthetische Apperceptionseinheit der Vereinigungspunkt aller menschlichen Erkenntniß ist, die Kategorien aber Ausdrückungen der Synthesis unter dem Princip der Apperceptionseinheit sind, so folgt, daß auch alle Anschauungen zulezt unter der Bedingung der Kategorien stehen, weil

sie

sie sonst nicht zum Bewußtseyn durchdringen, also keine Anschauungen seyn könnten.

7. Saz. Die Kategorien sind ausserhalb der Erfahrung leere Begriffe, die kein Urtheil begründen.

Beweis. Zum Erkennen gehört zweierlei, ein Erkennbares (Material, Object) und eine Bestimmung desselben a priori.

Kategorien sind Bestimmungen des Erkennbaren a priori im Verstande und machen als solche das Erkennbare in Form einer Verstandesregel (also das Denken überhaupt) möglich.

Da nun ausser der Erfahrung und den Kategorien nur noch Ein Drittes ist, was eine Beziehung auf beide hat, das Lezte in uns, das Bewußtseyn, dieses aber nichts weiter in sich enthält als unsre Persönlichkeit und was zu ihr gehört, also kein Object; so folgt, das mit der Erfahrung das Erkennbare aufhört,

was

was durch Kategorien zusammengedacht oder erkannt wird, also die Kategorien übrig bleiben als leere Gedankenformen.

Oder so: Unser ganzes Denken ist nichts anders, als eine Beziehung des Zerstreuten der Erscheinungen in den Sinnenformen von Raum und Zeit auf die Apprehensionseinheit der empirischen und durch diese auf die Apperceptionseinheit der reinen Synthesis im objectiven Bewußtseyn.

Wolten wir durch Kategorien noch über die Erfahrung hinaus Urtheile begründen, so würde dies heissen: Wir wollen denken durch die reine Synthesis und das Bewußtseyn ohne Beziehung auf ein Drittes d. i. ein Object.

Da nun die reine Synthesis in der Apperceptionseinheit nur eine objective Beziehung auf die empirische Synthesis ist, diese aber zu nichts wird, wenn ihr keine Anschauung in der Form von Raum und Zeit corre-

 spon-

spondirt; so folgt, daß der Gebrauch der Kategorien über die Erfahrung hinaus gleichfalls nichts wird.

Anm. Daraus, daß Kategorien für uns nichts sind, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden, folgt indeß nicht, daß ihr möglicher Gebrauch auf Anschauungen nach unsrer Sinnenform beschränkt sei. Sollte es erkennende Wesen geben, die durch andre Sinne erkennen, so können diese (möglicherweise) dennoch verständige Wesen seyn d. i. nach unsrer Verstandesregel erkennen, wenn ihnen nur irgend eine Erfahrung gegeben ist.

8. Transcendentale Resultate.

Da Erfahrung die Summe aller Erscheinungen ist, so wie sie der Verstand unter dem Princip der Einheit verarbeitet hat zu einer Erkenntniß, alle Erscheinungen aber unter den Bedingungen von Raum und Zeit nicht anders als durch die Pforte des Verstandes

(in

(in der analytischen und reinen Synthesis) zum Bewußtseyn kommen können; so folgt, daß alles Erkennbare a priori für uns vorausbedingt ist d. h., **daß wir die Erfahrung anticipiren.**

Da die Kategorien sich nicht direct auf die Anschauungen, sondern auf die den Anschauungen correspondirender discursiven Begriffe in der empirischen Synthesis beziehen, die discursiven Begriffe aber nie ein Object, so wie es einzeln in der Anschauungswelt gegeben ist, sondern ein allgemeines Object (z. E. ein Pferd überhaupt) bezeichnen; so folgt, daß die Einbildungskraft, die allein Veränderungen mit den Anschauungen vorzunehmen vermag, das Zerstreute der Anschauungen synthetisch zusammengestellt haben muß in ein der empirischen Synthesis unmittelbar **untergeordnetes empirisches Schema.**

Da alle empirischen Anschaunngen und Schemate vorausbedingt sind durch die Sin-

nenformen des Raums und der Zeit, die Zeit aber als Form des inneren Sinnes sich zunächst auf die reine Synthesis oder die Kategorien bezieht; so folgt, daß die Zeit (gewissermaßen wie ein Bild a priori, dem alle Erfahrungsbilder nicht widersprechen dürfen) Bestimmungen a priori durch die Kategorien erhalten muß in einem vom empirischen wohl zu unterscheidenden reinen oder transcendentalen Schema. *)

Da der Begriff von Ordnung eine nothwendige Beziehung mehrerer Objecte auf ein=

*) Die Gründe, warum die subtile Theorie des Schematismus in diesem kleinen Lehrbuche gerade diesen Plaz einnimmt, liegen im Begriff eines Lehrbuchs. Wenn die Analytik der Grundsäze anfängt, so wird der Verstand gar leicht ungeduldig, noch einmal Halt machen zu müssen, um die transcendentalen Functionen der Imagination und mit diesen die Möglichkeit eines Urtheils vollständig zu fassen.

einander ausdrückt, in der Erscheinungswelt aber die Objecte nur auf einander folgen ohne nothwendige Beziehung; so ergiebt sich's, daß wir zwar in der Natur Ordnung erkennen, aber nicht aus der Natur.

Da endlich nur durch Kategorien als die Formalbedingungen alles Denkens Urtheile oder Grundsätze möglich sind, Schlüsse aber nicht anders gemacht werden können als durch die Subsumtion des Erkannten unter ein Urtheil; so folgt, daß da, wo die Kategorien leere Begriffe werden, also da, wo die Erfahrung aufhört, auch alles Urtheilen und Schliessen nichts mehr als ein leeres Gedankenspiel d. h. daß unsre ganze **Erkenntniß auf die Erfahrung beschränkt ist.**

Analytik der Grundsäze.

Einleitung. Die Analytik der Grundsäze ist zugleich eine Doctrin der Urtheilskraft; denn da Urtheile nur durch die Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine, also durch die Verbindung der analytischen Synthesis mit der reinen, entstehen, so verfährt die Urtheilskraft richtig, wenn sie nicht anders subsumirt als nach der Regel des Schematismus in Beziehung auf die Sinnenwelt und auf den Verstand oder die Regel der Kategorien, wodurch allein Urtheile oder Grundsäze möglich sind.

Die Analytik der Grundsäze wird diesem gemäß lehren, wie wir nach der Regel der Kategorien synthetische Urtheile a priori aber nur in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung begründen.

So

So wie alle Kategorien unter dem Princip der synthetischen Einheit der Apperception stehen, so stehen auch alle synthetischen Verstandesgrundsäze unter dem Grundsaz des Widerspruchs, der in sich selbst analytisch ist und nichts weiter ausdrükt, als das Princip der Einheit in der Formel: Ich denke.

Der Grundsaz des Widerspruchs: Keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, das ihm widerspricht.

Was sich widerspricht, läßt sich nicht denken; also ist der Begriff eines Dinges mit Prädicaten die diesem Begriff widersprechen ein in sich selbst nichtiger Begriff, also ein Ding, auf diese Weise gedacht, ein logisches Unding, d. i. Nichts.

Will man diesen Grundsaz so ausdrücken: „Was sich widerspricht, ist unmöglich, was sich nicht widerspricht, ist möglich;" so ver-

gesse man nicht, daß der Begriff der Möglichkeit und Unmöglichkeit nichts weiter ist als eine Kategorie, die nichts anders als Verhältniß des Erkennbaren zur Ueberzeugung ausdrükt.

Sonach ist es unmöglich (den Formalbedingungen des Denkens widersprechend), den Verstandesbegriff der Möglichkeit zu realisiren durch den Grundsaz des Widerspruchs, und jener Saz selbst ist ganz identisch: Was sich nicht widerspricht (den Formalbedingungen der Erkenntniß gemäß ist), ist möglich (den Formalbedingungen der Erkenntniß gemäß).

Folglich gewinnt die Metaphysik durch den bloß logischen Fundamentalsaz des Widerspruchs auch nicht ein Haarbreit Landes, und der Begriff von einer **innern** Möglichkeit, die etwas mehr als die logische bedeuten soll, ist ein Gedankenspiel ohne objective Bedeutung.

Vor=

Vorblik auf die synthetischen Grundsäze des reinen Verstandes.

Da die Kategorien ohne allen Gebrauch sind, wenn nicht die Erfahrung Objecte giebt, worauf sie sich beziehen, so können auch die durch sie gedachten Grundsäze nichts mehr als Formeln seyn, die als Beziehungsregeln gelten unter der Bedingung, daß die Erfahrung Objecte giebt.

Kategorien für sich, ohne Beziehung auf die Erfahrung, geben keinen synthetischen Saz; denn alles, was a priori zu einer Kategorie gehört, ist in ihr selbst enthalten wie z. B. der Begriff der Ursache in seinem Correlat, der Wirkung, und umgekehrt.

In Beziehung auf die Erfahrung sind die synthetischen Grundsäze des reinen Verstandes entweder mathematisch d. h. betreffend die extensive und intensive Größe der Er-

scheinungen, oder dynamisch, d. i. betreffend das Daseyn der Erscheinungen. *)

Die

*) Aus eben dem Grunde, warum sich nicht mehr reine Anschauungsformen denken lassen als die zwei: Raum und Zeit (Siehe die Anm. S. 46), lassen sich auch nicht mehr Klassen von Urtheilsformen oder Kategorien denken als die bekannten viere. Indem wir Objecte beurtheilen, denken wir sie entweder im Verhältniß zu einander oder im Verhältniß zu uns, dem unveränderlichen Subject. Beides aber kan, weil wir der Mathematik fähige Wesen sind, in zwiefacher Rüksicht geschehen, in mathematischer und dynamischer. Die Qualität a priori der Objecte drükt eine intensive Größe aus, im Gegensaz den extensiven, die durch die Quantität bestimmt wird. Intensive Größe aber ist nichts anders, als der Grad des Fühlbaren in unserm Gefühl, also ein Verhältniß

Die reinen Verstandesgrundsäze nach den Kategorien der Quantität heissen sehr gut **Axiome der Anschauung**, weil sie der Grund aller mathematischen Axiome und dadurch der ganzen Mathematik sind.

Die reinen Verstandesgrundsäze nach den Kategorien der Qualität können **Anticipationen der Wahrnehmung** heissen, weil sie eigentlich dasjenige ausdrücken, was wir von dem Material aller Erscheinungen a priori vorauswissen.

Nach

niß zu uns. Das giebt nun eine Kategorientafel, deren Grundriß so aussieht:

Quantität	———	Relation
Verhältniß der Objecte zu einander, mathematisch. u. s. w.		Verhältniß der Objecte zu einander, dynamisch. u. s. w.
Qualität	———	Modalität
Verhältniß der Objecte zum Subject, mathetisch. u. s. w.		Verhältniß der Objecte zum Subject, dynamisch. u. s. w.

Nach den Kategorien der Relation heissen die reinen Verstandesgrundsäze, weil sie mit der Erfahrung so ganz zusammentreffen, als ob sie daraus entwickelt wären, vorzugsweise **Analogien der Erfahrung.**

Postulate für allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung kan man die reinen Verstandesgrundsäze der Modalität nennen, weil sie die Aufgabe der Möglichkeit des Denkens in directer Beziehung auf das denkende Subject enthalten.

Axiome der Anschauung.

Das Princip aller geometrischen Axiome ist der Saz, daß **Anschauungen extensive Größen** sind, d. i. Bedingungen der extensiven Vorstellung des Raums durch die construirende Einbildungskraft a priori gemäß dem Verstandesbegriffe der Quantität.

Die synthetischen indemonstrablen Grundsäze der reinen Arithmetik, z. E. daß Zwei

mal Zwei Viere macht, geben der Einbildungskraft keinen Grund zu mehr als Einer constructiven Grenzbestimmung der Zeit (denn alle möglichen Multiplicationen halten sich an eine einzige Constructionsregel) und heissen deswegen besser Zahlformeln als Axiome.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Von dem Material der Erscheinungen, den Sensationen, sagen wir a priori, daß sie für uns **wirklich** sind; denn dieser Begriff der **Realität** ist in der Sensation, dem eigentlich Empfundenen, nicht enthalten.

Diesen nach ist **Leere** der Begriff der Negation oder des Nichtseyns einer Sensation, wodurch denn freilich, weil in der Zeit keine Sekunde leer ist, nichts weiter angedeutet wird als daß in der Wirklichkeit eine Sensation auf die andere folgt.

Das Reale der Erscheinungen läßt sich nach der Kategorie der Quantität eintheilen **in Grade.**

Dadurch entsteht der synthetische Saz a priori, daß alles Reale (nehmlich in der Er- Erscheinungswelt, ausserhalb welcher der Begriff von Realität nichts mehr als ein Gedankenspiel ist) eine **intensive Größe**, d. i. etwas sei, daß sich wie eine reine Anschauung, aber ohne Rücksicht auf Ausdehnung, als Quantum eintheilen läßt.

Analogien der Erfahrung.

1. Der Grundsaz der Substanzialität.

Erfahrung ist dem Material nach eine] un- unterbrochene Folge vorüberschwindender Erscheinungen in der Zeit, und berechtigt uns nicht zu behaupten, daß irgend etwas Gegebenes **sei und bleibe.**

Nehmen

Nehmen wir aber nicht an, daß etwas sei und bleibe, so können wir über gar nichts urtheilen, oder, das Prädicat der Subsistenz ist eine nothwendige Urtheilsbedingung.

Wir beziehen also a priori das Hinschwindende der Erscheinungen als bleibend auf die Kategorie der Subsistenz oder Substanz, und denken nach dieser Regel nicht mehr z. B. „Ich habe so und so viel mal die Schwere der Körper gefühlt“, sondern, was in dem vorigen Saze gar nicht stekt: „Körper sind schwer.“

In dieser Beziehung steht der Begriff von Object als Substanz in der Regel der reinen Synthesis und kan daraus nicht verschwinden, aber auch ohne die Erfahrung kein wirkliches Object bedeuten.

Alle Substanzen sind also beharrlich, d. h. so nothwendig bleibend als der Verstand selbst, aber nur in Beziehung auf die Erfahrung, und ausserhalb dieser leere Begriffe.

Ac=

Accidenz oder Inhärenz ist dasjenige, was dem Begriffe der Substanz zufällig oder empirisch anhängt, folglich weggedacht werden kan, ohne daß dadurch die Substanz (in meinen Gedanken) zernichtet wird.

Wenn ich aber auf solche Art die Substanz entkleide von allen Accidenzen, so ist sie nichts mehr als ein logisches Gedankending, das nur durch Misverstand für ein transcendentales Object gehalten wird.

Die Begriffe von **Entstehen** und **Vergehen** sind Prädicabilien oder abgeleitete Begriffe aus der Kategorie der Substanz in Beziehung auf die Erfahrung, also nicht empirisch, und doch über die Erfahrung hinaus unbrauchbar.

2. Der Grundsaz der Caussalität.

Die ausgefüllte Zeit (Erfahrung) ist eine fortwährende Succession von Objecten, so daß

jede

jede Erscheinung die vorhergehende, als Erscheinung, aufhebt und verdrängt.

Nach der Regel der Substanzialität beurtheilen wir das Vorüberschwindende als bleibend, und denken uns, diesem gemäß, das Continuum der Zeit ausgefüllt von Substanzen, die sich, weil der Begriff von Substanz a priori, wenn gleich nur in Beziehung auf Erfahrung, gilt, nothwendig auf einander selbst beziehen.

Keine Substanz kan also in der Zeit isolirt, ohne nothwendigen Bezug auf eine andre Substanz, gedacht werden.

Wird die Verstandesregel auf Erscheinungen angewandt, so kan dies geschehen auf zwiefache Art, einmal, auf die Succession in engster Bedeutung, wenn b auf a folgt, und nicht wieder a auf b; dann aber auch auf die Succession des Wechsels, wenn die

Beobachtung von b nach a eben so gut gehen kan, als von a nach b.

Wird die Verstandesregel der nothwendigen Beziehung der Substanzen auf einander angewandt auf die Succession in engster Bedeutung, so denken wir diejenige Erscheinung, die, so viel die Beobachtung gelehrt hat, der andern immer vorgeht, als **Ursache** der nachfolgenden, die, weil sie nicht auch umgekehrt jener vorzugehen pflegt, in unsrer Vorstellung **Wirkung** heißt.

Die Kategorie der **Ursache** und **Wirkung** ist es also, was uns fähig macht, die Zeitfolge der Erscheinungen, die für unsre Erkenntniß durch gar nichts Aeusseres vorherbedingt ist, im bestimmten und nothwendigen Bezuge auf einander a priori verkettet zu denken und den Grundsaz aufzustellen, **daß das Veränderliche in der Erscheinungswelt sich nicht anders verändert,**

als

als nach der Regel des zureichenden Grundes.

Aus der Beobachtung der Erscheinungen, als solcher, kan der Saz des zureichenden Grundes nicht entwickelt werden, weil er etwas ausdrükt, das in keiner Beobachtung gegeben werden kan, nothwendige Beziehung des Vorhergehenden auf das Nachfolgende.

Aus der Beobachtung der Erscheinungen kan der Saz des zureichenden Grundes nicht entwickelt werden, weil daraus, daß b gewöhnlich auf a folgt, nicht geschlossen werden kan, daß es immer (im unbedingten Sinn) darauf folgen werde; denn das Immer in der Erfahrung ist nur ein erweitertes Gewöhnlich.

Aus der Beobachtung der Erscheinungen kan der Saz des zureichenden Grundes endlich auch deswegen nicht entwickelt werden,

weil selbst dann, wenn sich's beweisen liesse, daß b immer auf a folgt, doch noch nicht erwiesen seyn würde, daß b aus a (nach einer innern Dependenz) folge; und doch ist es gerade der Begriff der innern Dependenz, was Ursache und Wirkung von der empirischen Zeitfolge unterscheidet. *)

So

*) Mit allen diesen Argumenten wird sich der Empirist nicht befriedigen lassen, wenn man sich nicht vorher mit ihm verständigt hat über sein Lieblingswort Wahrscheinlichkeit. Wenn man, so weit alle Menschenerfahrung reicht, noch nicht anders erfahren hat, als daß die aufgehende Sonne den Tag, und die untergehende die Nacht bringt, so können wir nicht umhin zu denken, daß in der Sonne, als einer Kraft (Ursache) die Wirkung des Lichts ihren Grund habe. Aber warum können wir nicht umhin so zu denken? Das ist die Frage! Nun kömmt die

Wahr-

So dient uns also die Kategorie der Ursache und Wirkung, das Zufällige der Erscheinungswelt zu verknüpfen nach einem

Wahrscheinlichkeit in's Spiel. Der Empirist beweiset uns, daß Schlüsse der Wahrscheinlichkeit die einzigen sind, die wir in unsrer empirischen Beschränkung machen können. Wahrscheinlich nennt er vor allen Dingen das, wogegen keine Erfahrung streitet, also, im ersterwähnten Beispiel, die immerbemerkte Folge des Tages auf den Sonnenaufgang. Aber wenn man nun weiter fragt: Wie kömmt denn unser Verstand dazu, Schlüsse der Wahrscheinlichkeit zu machen? dann erst tritt Hume's bekanntes Argument in seine Rechte ein. Denn daraus, daß etwas neun und neunzigmal geschehen ist, kan ich doch nimmermehr schliessen, daß es zum hundertstenmale auch geschehen werde. Und doch schliesse ich in der Er=

Princip des nothwendigen Zusammenhangs, wobei wir gleichwohl nie Gefahr laufen, auf ein Factum zu stoßen, das jener Regel widerstritte;

fahrung wirklich so. Wie kömmt dies? Wo stekt das *Princip des Schlusses*? — — So wird man auf die Kategorie geführt und das Räthsel der empirischen Selbsttäuschung lös't sich auf die einfachste Art. Wir tragen einen Begriff a priori in die Erfahrung hinein, und erheben die empirische Vermuthung zum Schlusse, weil wir nicht anders denken können. Ob unter den Dingen an sich, dem Substrat des Sinneneindruks, nicht ein Nexus der Einwirkung statt habe, wer kan darauf antworten? Wenn ein fleissiger Beobachter der Natur sich geneigt fühlt, an solch einen mehr als logischen Nexus zu glauben, wer kan dagegen disputiren? Aber das, *wovon wir gar nichts wissen* und wogegen sich *deswegen* nicht disputiren läßt, gehört nicht in's System transcendentaler Wahrheit.

stritte; denn alle Erfahrung ist (vergl. S. 61 u. s. f.) durch die Kategorien vorausbedingt.

Ursache und Wirkung sind zwei unzertrennliche Formalbegriffe, die kein Object in sich enthalten, sondern in der Erfahrung a priori die Voraussezung begründen, daß ihnen Objecte correspondiren müssen, wodurch wir denn zu jedem Phänomen die Ursache in einem andern Phänomen aufzusuchen und dadurch eine Naturwissenschaft einzuleiten, nicht aber über die Erfahrungsgränze hinaus das Daseyn eines Objects zu erschliessen berechtigt sind.

3. Der Grundsaz der Wechselwirkung.

Wenn die Wahrnehmung des einen Objects abwechselnd folgen kan auf die Wahrnehmung des andern, so urtheilen wir, daß beide Objecte zugleich da sind, da doch in der Erfahrung Eindruk auf Eindruk folgt und eine Anschauung die andere aufhebt.

Eben so können wir abwesende Dinge beurtheilen, als wenn sie gegenwärtig wären, welches die Erfahrung, als solche, nicht rechtfertigen kan, indem das empfundene Etwas aufhört Etwas zu seyn in dem Augenblik, wo sein Eindruk verschwindet.

Es muß also, um ein Urtheil des Zugleichseyns zu rechtfertigen vor der Vernunft, ein Beziehungsbegriff a priori der Erfahrung sich zugesellen, und dieser Begriff ist die Kategorie der Wechselwirkung, kraft welcher wir jede Substanz in nothwendiger Beziehung auf eine andere Substanz, folglich, da Raum und Zeit nie leer sind, alle den Raum und die Zeit ausfüllende Substanzen durch ein Caussalitätsgewebe mit einander verknüpft denken müssen.

Mit diesem für die Erfahrung unentbehrlichen Verstandesgeseze ist aber nicht das wirkliche Daseyn eines einzigen Objects gegeben,

geben, so wenig wie aus einem Urtheile, das ich über einen Abwesenden mit gutem Grunde fälle, die Folge zu ziehen ist, daß jener Abwesende im Augenblik, wo ich urtheile, noch am Leben sei, da ich doch nur durch die Voraussezung, er sei noch am Leben, ihn mir als abwesend (also noch existirend) zu denken vor der Vernunft berechtigt bin.

Zusaz. Indem die drei Erfahrungsanalogien nothwendig geltende Verstandesgeseze sind, ohne die wir die Erscheinungen nicht zusammen zu fassen, also nicht zu beurtheilen vermögen, sind sie zugleich allgemeine und unbedingte Naturgeseze a priori; denn an sie ist jedes empirische Naturgesez als Urtheil in unserm Verstande indispensabel gebunden. Wo aber die Natur (Erfahrung) aufhört, sind eben diese Geseze leere Formeln, die erst ihren Gegenstand erwarten.

Postulate der Wahrnehmung.

1. Der Grundsaz der Möglichkeit.

Möglich nennen wir ein Ding, dessen Daseyn in unsrer Vorstellung durch kein logisches Hinderniß aufgehoben wird, also denkbar ist kraft der Verstandesäusserung im problematischen Urtheile.

In dem Begriffe der Möglichkeit liegt also eine problematische, durchaus aber keine nothwendige Beziehung auf Wirklichkeit.

Daraus also, daß das Daseyn (die Wirklichkeit) irgend eines Dinges problematisch oder als paßlich in die Verstandesformeln gedacht wird, folgt keineswegs, daß nun dieses Ding seinem selbsteigenen und von den Verstandesformeln unabhängigen oder transcendenten Daseyn nach existiren könne.

Daß also statt dieser Welt, die wir anschauen, irgend eine andere Welt habe existiren

ren können, läßt sich daraus, daß in die Gedankenformel des Problematismus der Begriff einer andern Welt paßt, so wenig folgern, als die Abbildung des einen Schildhalters am großbritannischen Wappen beweiset, daß die Bildungskraft der Natur wirkliche Einhörner hervorzubringen hinreiche.

Das Wirkliche ist eben so wenig eine Untergattung des Möglichen, als das Mögliche eine Untergattung des Wirklichen; denn was zur vollendeten Wirklichkeit gehört (das mehr als Logische) ist in dem Begriffe der Möglichkeit nicht zu finden.

2. Der Grundsaz der Wirklichkeit.

Das Daseyn einer Erscheinung im Augenblik des Erscheinens vermögen wir so wenig als unser eigenes Daseyn zu bezweifeln und erkennen es als unbezweifelbar in unsrer Vorstellung für wirklich.

Wenn

Wenn ich den Begriff eines Dinges (einer Substanz) durch Entkleidung von empirischen Merkmalen zur reinsten Vollendung bringe und das so gedachte Ding zur Monas erhebe, so ist und bleibt es doch nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit, weil es nichts weiter ist, als der Formalbegriff der Substanzialität gedacht als Object. *)

Aber ganz etwas anders als der Formalbegriff der Substanzialität liegt in der Vorstellung von einem Grundstoffe der Erscheinungen,

*) Wenn Substanz als Object gedacht deswegen, weil ich es mir so denken kan, etwas Wirkliches wäre, so wäre ja der Verstand, den ich mir auch als Object denke, wenn ich ihn beurtheile, nicht als Vorstellungskraft, sondern als Ding ausser mir, auch etwas Wirkliches! Und die Null wäre auch etwas Wirkliches, weil ich sie beim Rechnen als ein negatives Etwas denken muß! — —

nungen, dessen reelles Daseyn ausser meiner Vorstellung der dogmatische Idealismus ableugnet und der problematische Idealismus unerweislich nennt.

Der dogmatische Idealismus hebt sich selbst auf, indem er das Nichtseyn der Dinge ausser unsrer Vorstellung daraus beweisen will, daß wir nicht hinaus können über unsre Vorstellung, und doch selbst darüber hinausgeht, indem er aburtheilt über das, was jenseit derselben liegt.

Der problematische Idealismus scheint ganz unwiderlegbar zu seyn, weil er daraus, daß wir nicht über unsre Vorstellung hinaus können, schließt, unser ganzes Wissen sei am Ende subjectiv und empirische Wahrheit sowohl als transcendentale nichts mehr als eine getreue Geschichte unsrer Vorstellungen.

Der

Der problematische Idealismus wird also widerlegt seyn, wenn man daraus, daß wir Vorstellungen haben, die Ueberzeugung zu nehmen nicht umhin kan, daß etwas ausser uns den Vorstellungen zum Grunde liege.

Da der lezte Grund aller Ueberzeugung das Bewußtseyn ist, so fragt sich, ob das subjective (auf unser Ich beschränkte) Bewußtseyn einerlei sei mit dem objectiven (auf das, was wir Aussendinge nennen, sich beziehenden) Bewußtseyn.

Wären Vorstellungen im Bewußtseyn selbsteigne Modificationen unsers Selbst, so wäre der problematische Idealismus nicht anzufechten. Da wir aber nicht nur problematisch unsre Vorstellungen von Dingen, die ihnen zum Grunde liegen können, sondern uns selbst, unser Ich, affirmativ im Bewußtseyn unterscheiden von unsern Vorstellungen, so ist die Wirklichkeit der Dinge ausser

uns

uns (von denen wir übrigens gar nichts wissen) in unserm Bewußtseyn so entschieden, als das Daseyn unsrer selbst (wovon wir objectiv eben so wenig wissen); denn um die Vorstellungen, die wir nicht für Uns oder aus uns Selbst hervorgehend erkennen, in uns zu erregen, muß etwas ausser uns seyn. *)

Zusaz.

*) Wenn einer der scharfsinnigsten Gegner dieses Systems sagt, er habe Mühe zu glauben, daß der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft die angeführte Widerlegung des problematischen Idealismus im Ernst für eine Widerlegung halte, so ist es nicht leichter zu fassen, wie dieser Gegner seine Gegenargumente im Ernst für eine unwiderlegbare Einwendung halten könne. Die Vernunftkritik kan und soll doch nichts weiter lehren, als was vernünftig ist. Will nun ein Allbezweifler fragen: "Aber was vernünftig ist, ist denn das deswegen auch objectiv wahr?" so ist sein Skepticismus freilich

Zusaz. Der unbekannte Grundstoff der Erscheinungen, die unser Selbst afficiren, ist für

freilich unwiderlegbar. Aber ist er auch vernünftig? — Wenn Jemand an das Einmaleins deswegen nicht glauben will, weil es sich doch nicht beweisen läßt, daß zweimal Zwei Viere macht, so muß man ihm seinen Unglauben lassen; aber alle Vernünftigen, den Zweifler selbst nicht ausgenommen, werden nach wie vor die nothwendige Evidenz der mathematischen Wahrheit einzugestehen nicht umhin können. Eben dies ist der Fall mit der Wirklichkeit äusserer Dinge. Das Indemonstrable, was doch der lezte Grund alles Demonstrablen ist, das Bewußtseyn, überzeugt uns zuerst, daß Wir sind. Gehört etwas im Bewußtseyn zu Uns, so ist unser Seelenzustand activ oder selbstwirkend. Hat aber etwas im Bewußtseyn eine Beziehung auf uns, ohne deswegen mit Uns einerlei zu seyn, so verhalten

für uns kein Object, wenn, wie billig, nur das Erkennbare so genannt wird. Objectivität eines Dinges ist seine Erscheinungswirklichkeit.

3. Der Grundsaz der Nothwendigkeit.

Von Allem, was unsern Sinn berührt, läßt sich denken, daß es uns anders oder gar nicht berührt habe, d. i. wir erkennen seine Wirklichkeit als zufällig.

Von

halten wir uns passiv oder zurükwirkend. Activität im Bewußtseyn findet statt beim Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Pflichtgesez. Aber in jedem Zustande des Erkennens ist das Bewußtseyn, insofern es afficirt wird, passiv. So wenig wir nun nicht umhin können, unser eignes Daseyn gelten zu lassen, so wenig können wir etwas gegen das Daseyn der Dinge ausser uns mit Grunde erinnern; denn der Unterschied

Von Allem, was zur Form des Erkennens gehört, können wir das Gegentheil nicht als möglich denken, weil durch solch einen Gedanken die Erkenntniß- oder (was eben das sagt) Formalkraft unsers Selbst aufgehoben, also nichts gedacht würde; d. h. die Resultate der Erkenntnißkraft a priori allein sind nothwendig.

Da

schied zwischen meinem activen und passiven Zustande (subjectiven und objectiven Bewußtseyn) ist unleugbar. Der lezte findet statt, wenn wir die Dinge erkennen. Die Vorstellung, wodurch wir erkennen, *geht nicht aus uns hervor*, sondern das Bewußtseyn wird dadurch *afficirt*. Nun läßt sich doch nicht sagen, daß wir uns selbst afficiren oder durch Activität passiv verhalten. Folglich ist das Daseyn der Dinge ausser uns für unser Bewußtseyn — die Basis aller und jeder Ueberzeugung — so gewiß, als das Daseyn unsres Selbst. Weiter geht keine Philosophie.

Da die Resultate der Erkenntnißkraft a priori nur aus einer Anschauungsform oder aus einer Gedankenform, mathematisch oder logisch, entspringen können (denn ausser dem bleibt nur das Bewußtseyn, also kein Object übrig), so giebt es, wenn die Rede ist vom Erkennen, nicht vom Thun, auch nur zweierlei Nothwendigkeit, die mathematische und die logische.

Die mathematische Nothwendigkeit hat jenseit unsrer Sinnenwelt keine Bedeutung mehr, weil, wie in der transcendentalen Aesthetik bewiesen worden ist, die ganze Mathematik auf der Form der Anschauungen beruht.

Von transcendentaler Bedeutung würde die logische (aus den Kategorien entspringende) Nothwendigkeit seyn, wenn der Verstand, auf dessen Form sie beruht, ausser der Sinnenwelt ein Object zu beurtheilen fände.

Da aber Objecte, deren Realität durch keinen Sinn verbürgt wird, nichts mehr sind als entweder Dichtungen der Phantasie oder Substanzen (von allen Erfahrungsprädicaten entkleidete Dinge), und eine Substanz nichts mehr ist als der Formalbegriff des Seyns, gedacht wie ein Object (*un être*), also eine Verstandesdichtung, so folgt, daß auch die logische Nothwendigkeit, z. E. des Grundsatzes der Caussalität, an der Gränze der Sinnenwelt ihre Bedeutung verliere.

Eine absolute Nothwendigkeit der Existenz, die noch etwas mehr sagen soll als die logische, ist ein negativer Begriff, der sich über die Erfahrung hinausdehnt, ohne sich an irgend Etwas zu halten, weil er doch auch in dieser Ausdehnung immer nichts mehr ist als ein Formalbegriff, der durch sich selbst nie ein Object geben kan.

So

So gewiß es also nothwendige Wahrheiten (synthetische Säze a priori) giebt, so ist und bleibt doch der Begriff eines nothwendigen Wesens, man mag sich darunter denken was man will, eine Erfindung der Speculation, leer wie jede Gedankenform, und zur Erweiterung unsers objectiven Wahrheitssystems durchaus unbrauchbar.

Zusaz. Die Säze: "Nichts geschieht von ohngefähr; Was existirt, kan nicht anders als in Verbindung existiren" u. dergl. sind nothwendig wahr, wie alle synthetischen Grundsäze a priori, aber nur in Bezug auf eine mögliche Erfahrung, weil sie an sich reine Formalsäze ohne Object sind.

Anhang zur transscendentalen Analytik.

1. Unterschied zwischen Noumenen und Phänomenen.

Wenn der Verstand durch Abstraction von den empirischen Prädicaten eines Objects dem übrigbleibenden Begriffe den Charakter des wirklichen Seyns ertheilen könte, so würde ein Noumenon oder Gedankending im Gegensaz einer Erscheinung etwas a priori Wirkliches seyn. Da aber alle reine Verstandesbegriffe bloße Formalbegriffe sind und ohne untergelegte Erfahrung nichts bedeuten, so kan die Realität eines Noumenons, dem keine Erfahrung congruirt, durch den Verstand a priori nicht gegeben werden.

Da wir indeß nach dem Grundsaze der Wirklichkeit einen Grundstoff der Erscheinungen als etwas ausser unsrer Vorstellung Wirkliches annehmen müssen, auch unser speculi-

render Verstand, der sich über die Erscheinungswelt hinauszuschwingen auf jeder Seite vergebens versucht, von dem, was jenseit ist, sowohl ein Verneinungs- als ein Bejahungsurtheil fällen kan, so ist die Realität eines Noumenons, z. E. einer Monade, kein widersinniger, wohl aber ein problematischer Begriff.

Ein intelligibles Etwas statt dieser Erscheinungsgemälde, die wir Etwas nennen, oder ein Reich des Möglichen, wovon das Reich des Wirklichen eine Provinz ist, oder ein in sich nothwendiges und selbstvollendetes Wesen, dem etwas, was ausser ihm ist, sein Daseyn verdankt — dergleichen Vorstellungen sind insgesammt Noumene, und veranlassen Fragen, die man speculativ aufwerfen, aber durch Speculation nicht beantworten kan. *)

*) Ein seltsames Beispiel, wie der menschliche Wiz alle seine Kräfte aufgeboten hat, nach

Der Optimismus oder der speculative Beweis, daß diese Welt die beste sei, geht zwar von einem höheren Princip aus, hält sich aber doch an den Begriff einer möglichen und intelligibeln Welt, und wird dadurch wenigstens problematisch.

2.

nach den Regeln des verkehrten Denkens die Vorstellung eines heillosen Wesens zu Stande zu bringen, dessen Realität sich a priori weder bejahen noch verneinen läßt, ist — der leidige Teufel. Dies unselige Product der menschlichen Schöpfungsgabe ist als übersinnliche Substanz ein Noumenon, als grundböses Urprincip (Arimanius) ein umgekehrtes Vernunftideal, und als Scheusal mit Hörnern und einem Pferdefuß eine Schimäre oder fingirte Erscheinung. Wer kan aber beweisen, daß es solch ein Wesen in der Welt nicht geben könne?

2. Warnung vor der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Die Ordnung der Kategorien führt auf vier Grundbegriffe des Misverstandes, gegen welche man sich im Zustande der Reflexion (Ueberlegung) wohl verwahrt haben muß, um durch ihre Amphibolie (transcendentale Zweideutigkeit) nicht irre geleitet zu werden.

Nach der Regel der Einheit gilt allerdings der Grundsaz: "Was sich nicht unterscheiden läßt, ist Eins;" aber nur unter der Voraussezung, daß der Begriff einer Substanz etwas Wirkliches sei; denn in der Erscheinungswelt sind die ähnlichsten Dinge wenigstens nach Raum und Zeit zu unterscheiden; und da der Begriff einer Substanz ein bloßer Formalbegriff ist, so hat jener Grundsaz keine Bedeutung.

Nach der Regel der Realität würde man sagen können, daß unter Realitäten kein

Widerspruch statt finde, vorausgesezt die Realität der Noumene. Da diese aber nicht vorausgesezt werden kan, und in der wirklichen Welt, z. E. der Mangel alles Uebels, dem Begriffe einer Erscheinungsreihe nicht widerstreitet, so ist alle Mühe vergebens, aus dem Begriffe von einer Welt überhaupt die Unvermeidlichkeit des Uebels in dieser unsrer Welt zu beweisen.

Nach der Regel der Substanzialität würde die Substanz, wenn sie etwas Wirkliches wäre, das Innere eines Dinges, und die Erscheinung das Aeussere seyn. Nach dem wahren Sinn des Substantialbegriffs aber hat dieser Unterschied zwischen dem Innern und Aeussern gar keine transcendentale Bedeutung, und das Innere der Natur ist eine tiefer entwickelte Erscheinung.

Nach der Regel der Möglichkeit und Wirklichkeit kan nur dasjenige, was der erstern con=

congruirt, die Form, und was in der leztern empirisch ist, die Materie eines Dinges genannt werden, woraus denn folgt, daß der Charakter der Nothwendigkeit nur der Form zukomme, und der Begriff der Materie (des Zufälligen in der Erscheinung) seine Bedeutung verliere im transcendentalen Gebrauche. Der unbekannte Grundstoff der Erscheinungen ist für uns so gut wie gar nicht da.

3) Zergliederung des Nichts. *)

Da alle Kategorien sich auf gegebene Objecte beziehen, so faßt der Verstand den Man=

*) Izt, da die Bahn gebrochen ist, könte man, wie die Gesellschafter des Columbus, nachdem er das Ei auf die Spize gestellt hatte, sich wundern, daß der Begriff von Nichts die Forscher nicht längst zu einer schärfern Kritik des Begriffes von Etwas geführt habe. Gerade so, wie wir uns das reine Etwas (die Kategorie des Seyns) als reell und objectiv denken, müssen wir, wir

Mangel der Objecte auf, und bezeichnet ihn sich in einer positiven Ausdrückung nach der Regel der Kategorien als Nichts, also 1) als Nichts der Quantität nach, durch Null; 2) als Nichts der Qualität nach, durch positiv ausgedrükte Nichtigkeit, z. E. Schatten, Kälte u. s. w.; 3) als Nichts der Relation nach, durch das Uebrigbleibende nach Wegdenkung alles Wirklichen, der leere Raum und die leere Zeit; 4) als Nichts der Modalität nach, durch den Gegensaz des Möglichen, ein rundes Viereck, d. i. eine Absurdität.

wir mögen wollen oder nicht, das Nichts (ursprünglich die Kategorie der Negation) in der Form von Null, Schatten, Kälte ic. als Etwas denken. Und doch soll es das directe Widerspiel des Etwas, und Substanz (Etwas) das directe Widerspiel von Nichts seyn! Und logisch ist es auch wirklich so, aber metaphysisch nichts mehr als ein bloßer Rangstreit zwischen Nullus und Nemo! —

III.

III.

Transscendentale Dialektik
oder
Logik des speculativen Scheins.

Einleitung.

Da die Analytik gelehrt hat, daß speculative Urtheile nur unter der Bedingung der Kategorien möglich, Kategorien ohne untergelegte Erfahrung leere Formalbegriffe, folglich speculative Urtheile, die über die Erfahrung sich erheben, in sich nichtig sind, so bleibt nur noch zu lernen übrig, was für ein Schein es sei, der solche nichtigen Urtheile von fern wie im reinen Lichte der Wahrheit zeigt.

Dieser Schein kan transscendental oder dialektisch oder reiner Vernunftschein heissen, weil

weil er nicht aus den Sinnen oder dem Verstande, sondern aus der Vernunft a priori entsteht, durch ein transcendentales Hinausheben der Kategorien über ihre angewiesene Erfahrungsgränze.

Die Geneigtheit der Vernunft zu solch einem transcendentalen Misbrauch der Kategorien wird begreiflich, wenn sie ihren Grund hat in einer Vernunftsupposition, deren wir nicht überhoben seyn können beim Verstandesgebrauch in der Erfahrung.

Eine solche Vernunftsupposition liegt wirklich zum Grunde bei allen unsern empirischen Schlüssen; denn indem wir vom Besondern auf's Allgemeine schliessen, müssen wir den Obersaz in seiner höchsten und ganz vollendeten (absoluten) Allgemeinheit denken, weil sonst das Besondre nicht zuverlässig darunter stehen, also der Schluß nicht bündig seyn könte.

Höchste und unbedingte oder absolute Allgemeinheit ist ein Begriff, der zu keiner Erfahrung paßt, und eben dies ist der Fall mit höchster und unbedingter Einheit, Untheilbarkeit, Nothwendigkeit u. s. f.

Das Princip des Höchsten und Vollendeten (Unbedingten, Absoluten) als dasjenige, was dem Gebrauche der Kategorien in allen genannten Fällen zum Grunde liegt und durch sich selbst über alle Erfahrung hinausragt, also weder in der Erfahrung noch in den Kategorien an sich enthalten ist, kan nichts anders als ein reines Vernunftprincip seyn.

Wenn dies Princip durch sich selbst ein Object gäbe, so würde es constitutiv heissen müssen. Wenn sich aber zeigen läßt, daß es sich nicht anders äussert, als durch eine transcendentale Erweiterung der Kategorien, so wird es, wie diese, nur für regulativ oder

formal

formal gelten können und unsre transcendentale Wißbegierde wecken, ohne sie zu befriedigen.

Reine Vernunftbegriffe oder Ideen.

Das Vernunftprincip des Höchsten und Absoluten gehört als Begriff dem Verstande (dem Vermögen aller Begriffe), als Princip aber der Vernunft zu, etwa so wie zum Begriff eines Triangels das Princip in der reinen Anschauung sich findet, und heißt daher als Begriff mit Recht ein reiner Vernunftbegriff oder eine Vorzugsweise so genannte Idee.

Jeder Begriff, auf den wir das Vernunftprincip des Absoluten anwenden, wird durch solch eine Anwendung über die Erfahrung hinausgerükt und zur transcendentalen Würde einer Idee erhoben.

Damit

Damit aber wird dem idealisch gedachten Dinge noch nicht der Charakter der Wirklichkeit ertheilt; denn in dem Begriffe des Absoluten ist der Begriff der Wirklichkeit nicht enthalten.

Da der Begriff des Absoluten auf kein Erfahrungsobject paßt, so müßte, wenn wir ein Object durch ihn beurtheilen wollten, dieses ein Object a priori und in ihm selbst enthalten seyn. Da aber das Leztere nicht der Fall ist, indem die Begriffe von Absolut, Unbedingt, Nothwendig u. s. f. nur Prädicate sind, die sich auf ein hypothetisch geseztes Object beziehen, so folgt, daß alle aus der Anwendung des reinen Vernunftprincips entspriessende Ideen nur formal oder regulativ sind.

Sonach kan die speculirende Vernunft ein transcendentales Object, das den Ideen des Unbedingten und Vollendeten congruirt, proble-

matisch als möglich denken, aber nicht dessen Realität beweisen, weil dazu ein Beleg gehörte, der in dem Begriff des Absoluten nicht enthalten ist, und sich auch sonst in der Vernunft nirgends findet.

Wenn nun die Vernunft, unwillig, Fragen aufwerfen zu können, auf die es keine Antwort giebt, ihre regulativen Ideen constitutiv macht, d. i. mit dem Prädicat, das sein Object erst erwartet, das Object als schon gegeben denkt, dann entsteht ein transcendentaler, von dialektischen Schlüssen schwangerer Selbstbetrug der Vernunft. *)

Der

*) Hier, am Scheidewege, wo die Philosophie, deren Mutter die Vernunftkritik ist, auf immer Abschied zu nehmen scheint von der sonst so genannten Metaphysik, hier — denn die Schanze der Kategorien möchte wohl unübersteiglich seyn — ist vielleicht der Punkt, wo alle Parteien sich auf

Der Gang, den die Vernunft bei diesem Selbstbetruge nimmt, ist, wie bei allem Denken, der Regel der Kategorien gemäß, und verbürgt diese Regel mit einer bewundernswürdigen Uebereinstimmung. Dies zeigt sich zuerst bei den dialektischen Schlüssen, die man uns bis dahin für speculative Beweise

auf immer vereinigen könten, wenn man sich vorläufig vertragen hätte über die beiden Grundbegriffe aller Philosophie, Wahr und Vernünftig. Denn so wenig ein Metaphysiker aus der alten Schule beweisen kan, daß mit der Idee des Einfachen und Absoluten auch dessen Wirklichkeit gegeben sei, so wenig leugnet die Vernunftkritik das Factum, daß die Vernunft zu ihrer Dialektik immer zurükkehrt wie ein Lahmer zu seiner Krücke. Die Würdigung dessen, was hier doctrinaler Glaube, dort Vernunftmäßigkeit genannt wird, müßte allen Ausgleichungen die erste Hand bieten. Davon nachher noch ein Paar Worte.

der Unsterblichkeit denkender Substanzen anzunehmen zugemuthet hat.

Kritik aller speculativen Beweise für und wider die Unsterblichkeit denkender Substanzen.

Wenn die Vernunft zur Idee des Absoluten Objecte sucht, so findet sie das erste Hinderniß in sich, dem denkenden Subject, selbst, indem sie wagt, sich selbst wie im Spiegel aufzufassen und zu beurtheilen als Object.

Die Kategorie des Seyns, gedacht als Etwas, das ist (Substanz), kömmt der speculirenden Vernunft zu Hülfe, und bietet sich ihr als ein allen möglichen Prädicaten gemäßes Object (Noumenon) dar.

Die Vernunft (das Bewußtseyn) faßt sich selbst mit allen ihren Vorstellungen zusammen

unter

unter das Universalprädicat des Seyns, denkt sich selbst als ein Etwas, das denkt (Seele), und versucht, auf diesen Gedanken eine transcendentale Psychologie zu gründen.

Daraus entsteht nach der Ordnung der Kategorien folgende vierfache Ansehungsart der Seele:

1. Die Seele als Substanz.

Jeder Versuch einer transcendentalen Psychologie hebt an mit der Kategorie der Relation, weil ihm diese das Prädicat des objectiven Seyns an die Hand giebt, und die Seele, als transcendentales Object (Noumenon), für's Erste als existirend gedacht werden muß.

Das Ich in meinem Bewußtseyn ist unterschieden von Allem, was ich als ausser mir durch die Sinne erkenne und Materie nenne. Wird also das Ich (die Seele) gedacht als

Object, so kömmt diesem (in meinen Gedanken) das Prädicat der Immaterialität, und dies wieder angewandt auf den Grundbegriff des Seyns überhaupt, der immateriellen Substanzialität unstreitig zu.

Nun ist aber, wie die Analytik lehrt, mit dem Begriffe des Seyns überhaupt (der Substanzialität) der Begriff des wirklichen Seyns (der Realität) noch nicht gegeben, und wenn ich überzeugt bin von meinem individuellen Seyn, so gründet sich diese Ueberzeugung nicht auf die Kategorie der Substanzialität, sondern auf mein individuelles Bewußtseyn, das ich zu erklären unvermögend bin.

Wenn ich nun mein Bewußtseyn (mein subjectives Ich) als Object zu denken versuche, so denke ich Mich als ausser Mir (denn zum Denken gehört ein Subject, worauf das Object sich bezieht), also etwas Andres als Mich; und wenn ich dies objectiv gedachte

Ich

Ich subsumire unter den Begriff der Substanz, so verkehre ich den Begriff des subjectiven Seyns (Bewußtseyns), der unter die Rubrik des objectiven Seyns (der Substanzialität) gar nicht paßt, und mache so einen transcendentalen Paralogismus.

Daraus also, daß mein Bewußtseyn immateriell ist, folgt keineswegs, daß mein Ich, als Object gedacht, eine immaterielle Substanz sei, und indem ich weiß, daß ich bin, weiß ich noch nicht, was ich bin, und vollends nicht, was ich seyn werde. Daraus, daß ich mich in diesem Leben unterscheiden kan von Allem, was meinen Sinn berührt, folgt nicht, daß ich mich, wenn nichts mehr meinen Sinn berührt, von irgend etwas unterscheiden können oder mit Bewußtseyn existiren werde.

2. Die Seele als geistige Substanz.

Nach der Kategorie der Quantität hat jeder Theil der Materie (Erscheinungswelt)

eine Stelle im Raum und in der Zeit als ein Quantum, und ist als solches ein Körper. Wenn also das (Noumenon), was nicht Körper ist, Geist heissen soll, so bin ich mit meiner Persönlichkeit in meinem Bewußtseyn unstreitig ein Geist; denn das Bewußtseyn paßt nicht in die Form von Raum und Zeit, und ist kein Körper.

Wenn ich aber die subjective (und ohnehin bloß negative) Bestimmung der Geistigkeit meines Bewußtseyns subsumire unter die objective Bestimmung der Substanz, so verkehre ich wieder den Begriff des subjectiven Seyns (Bewußtseyns) und mache den obigen Fehlschluß.

Ein Geist ist also ein Noumenon, von dessen Seyn und Wesen die Vernunft nichts zu ergründen vermag, und die Frage, ob ich in meinem Bewußtseyn noch Geist seyn werde, wenn ich nicht mehr zugleich Körper bin, ist unbeantwortlich für die Speculation.

3. Die Seele als einfache Substanz.

Auf die Regel der Qualität, daß alles Wirkliche einen Grad hat, gründet sich die Auflösung des Zusammengesezten (der Materie) in Theile, die sich wieder auflösen lassen in Theilestheile u. s. f. ohne daß damit ein Punkt gegeben wird, wo die Theilung ein Ende haben soll; mit andern Worten: Alle Materie ist zusammengesezt, und das einzige Einfache, was wir kennen, ist das Ich in unserm Bewußtseyn.

Wenn ich also dem Ich (Bewußtseyn) das Prädicat der Untheilbarkeit beilege, so urtheile ich richtig, und kan in diesem logischen Sinne behaupten, die Seele ist einfach.

Wenn ich aber die Einfachheit des Bewußtseyn objectiv subsumire unter den Begriff von Substanz, so ist der obige Fehlschluß zum drittenmale da.

Eine einfache Substanz als wirkliches Object (mehr als Noumenon) ist uns nirgends

erkennbar, und aus der Einfachheit meines Bewußtseyns in diesem Leben folgt nicht, daß ich dann, wenn der Eindruk des Zusammengesezten aufhört, als persönlich-einfaches Wesen mit Bewußtseyn forterişstiren werde.

4. Die Seele als lebende Substanz.

Die Möglichkeit der Materie (der erkennbaren Objecte) sezt die Möglichkeit eines Geistes (des erkennenden Subjects) voraus; denn Materie ist das Wirkliche in unsrer Vorstellung.

Sehr richtig urtheilen wir also nach der Regel der Modalität, daß der Grund der Möglichkeit der Materie nicht in der Materie selbst enthalten seyn könne, woraus denn folgt, daß das Prädicat des Lebens (als der lezten Bedingung aller Vorstellungen) nothwendig dem vorstellungsfähigen Subject zukomme.

Aber auch hier kan ich, ohne einen Fehlschluß zu begehen, meine lebendige Subjectivität nicht subsumiren unter den objectiven

Begriff

Begriff einer Substanz, also der Seele als Object gedacht, das Prädicat des Lebens nicht als nothwendig beilegen.

Daraus, daß ich lebe, weil ich denke, folgt also, daß ich leben werde, so lange ich denken werde, keinesweges aber, daß das Eine mit dem Andern, oder das Erstere ohne das Leztere fortdauren werde, wenn die Sinne der Vorstellungskraft keine Materie mehr liefern.

Resultat.

Da wir mit allen Versuchen, uns selbst wie ein Object zu beurtheilen, in einem fort Fehlschlüsse machen, und das Bewußtseyn unsrer Persönlichkeit sich allen Kategorien (wodurch wir doch allein zu denken vermögen) entzieht, so ist ein speculativer Beweis für die transcendente Fortdauer unsers persönlichen Seyns unmöglich.

Aus demselben Grunde aber ist ein speculativer Beweis für den Untergang des denken-

den

den Princips mit dem Körper eben so unmöglich. Die Prädicate des Untergehens, der Auflösung, Zerstörung u. s. f. sind nur in der Erfahrung auf die Materie der Anschauungen anwendbar, und verlieren in Beziehung auf das Einfache im Erkenntniß (dem Bewußtseyn) alle Bedeutung.

Wenn nun Beweis und Gegenbeweis für gleich unmöglich erkannt ist, so fragt sich: Ob nicht eine andre Art des Fürwahrhaltens, die man Glauben nennen kan, entspringe aus der natürlichen und unvermeidlichen Richtung der Vernunft in allen ihren übrigen Urtheilen?

Solch ein (doctrinaler) Glaube, daß das denkende Princip nicht zerstört werde mit dem Körper, ist der Vernunft gemäß, indem nicht nur der Begriff von Zerstörung auf das einfache Bewußtseyn logisch unanwendbar ist, sondern auch das Hinstreben aller unsrer Kräfte nach einem Zwecke, der in das Loos dieses eng-

beschränk-

beschränkten Erdenlebens nicht fällt, auf ein erweitertes künftiges Leben hindeutet. *)

Kritik

*) Hätte das menschliche, anspruchlose, dem ganzen Seyn eines beschränkten Wesens so angemessene Wort Glaube früher Eingang in die Philosophie gefunden, so würde wohl hier und dort ein disputirlustiger, nirgends aber ein freier und tiefsehender Kopf aufgestanden seyn, einen Beweis des Seelentodes zu versuchen. Soll aber der speculative oder doctrinale Glaube recht gewürdigt werden, und, wie billig, etwas andres, als das Erkenntniß der Wahrscheinlichkeit, bedeuten, so möchte das in der Kritik der reinen Vernunft 3te Aufl. S. 853. aufgestellte Beispiel von den Einwohnern andrer Planeten schwerlich seine Stelle behaupten. Ueberall, wo Natur ist, urtheile ich nach der Regel der Einheit und Aehnlichkeit, und diesem gemäß nach der Analogie. Die Welten am Himmel sind Erscheinungen wie diese Erde,

auf

Kritik aller kosmologischen Speculationen.

Wenn die Vernunft das Princip des Absoluten auf Erscheinungen (deren vollendete Summe

auf welcher wir wandeln und irren. Nach Einer Gedankenregel vermuthe ich, daß die noch unbekannten Inselgruppen im großen Südmeere, und daß die Weltengruppen im ungemeßnen Raume bewohnt sind. Jenes und dieses ist wahrscheinlich. So wie nicht alle Inseln und Erdgegenden bewohnt oder nicht einmal bewohnbar sind, so mag auch wohl mancher Planet ein Haus ohne Einwohner seyn, und von unserm Monde ist dies nach den neuesten Beobachtungen sogar wahrscheinlich. — Wo solte denn nun der Glaube in seine Rechte treten? Da, wo uns die Natur, und mit ihr die Regel des Aehnlichen, und mit ihr die Wahrscheinlichkeit verläßt. Keine Naturähnlichkeit ist anwendbar auf mein lebendiges Ich im einfachen Bewußtseyn. Keine Regel des objectiven

Summe wir Welt nennen) anwendet, so läuft sie nicht Gefahr, in einen Paralogismus der

Art

jectiven Seyns und Nichtseyns paßt auf mein persönliches Existenzialgefühl. Indem ich nur was objectiv (ausser mir) ist, zu beurtheilen vermag, zertrümmert alle Weisheit am Begriff meines Selbst. Sucht nun die ungeduldige Vernunft dennoch ein Urtheil über das Selbstprincip zu Stande zu bringen, so kan dies in allen Verstandesformen nicht anders ausfallen, als — *negativ*. Das Selbstprincip, wodurch ich bin, ist *nicht* Körper; denn es enthält die Möglichkeit der Vorstellung von allen Körpern. Ist es kein Körper, so ist es auch nicht zusammengesezt, also nicht theilbar, also auch nicht zerstörbar. Entgegen aller Naturanalogie ist das Ende des Selbstprincips nur auf eine einzige Art denkbar, durch einen Uebergang in's *absolute Nichtseyn*: und dies allein wäre *Tod*. In der Natur ist kein Tod;

denn

Art zu verfallen, wo man die persönliche Subjectivität unter den Begriff eines Objects sub=

denn in ihr (der Materie in unsrer Anschauung) ist kein Leben. Das Zusammengesezte zerfällt in Theile; aber es stirbt nicht. Tod ist also ein problematischer Begriff, unauflösbar in dieser Welt. Daraus folgt nun freilich nicht, daß ein Uebergang vom Seyn in's absolute Nichtseyn unmöglich sei. Denn eben deswegen, weil der große Fragpunkt über dies Sinnenleben hinausfällt, kan die Vernunft weder Ja noch Nein sagen. Aber nach dem Vernunftgebrauch in diesem Sinnenleben, wo die Anwendung des Begriffs der Zerstörung auf das Selbstprincip ein erweislicher Verstoß gegen die Logik ist, und alle Analogie der Natur auf der Wage der Ueberzeugung nicht einen Gran wiegt, entsteht der Vernunftglaube, daß ich seyn werde, weil ich bin. Alle Versuche, diesen Glauben darzustellen in Demon=

subsumirt; denn das Beurtheilte (die Summe der Erscheinungen) ist gegründet auf den richtigen Begriff eines Objects. Aber

monstrationsform, müssen, wie aus dem vorigen folgt, zerfallen wie ein eitles Spiel. Auf diesen Glauben gründet sich eine vernünftige Hoffnung, der kein Skepticismus etwas anhaben kan, weil sie keine Behauptung ist. Und was haben wir denn, wenn vom Künftigen die Rede ist, überall mehr, als Hoffnung? Daß mein Sinnenleben fortdauren wird über den Augenblik, wo ich dies denke, durch welchen Schluß kan ich dies darthun? — So ruhig wir uns, wenn unser Körper nicht sterbenskrank ist, zu Bett legen mit der Hoffnung, morgen wieder zu erwachen, so ruhig können wir uns auch, wenn unsre Seele gesund ist, glaubend und hoffend ohne Anspruch und ohne Furcht dem Bruder des Schlafs in die Arme fallen lassen. — Ob der speculative Glaube für schwankender gelten kan, als der moralische, davon unten.

Aber Erscheinungen sind gebunden an die Formen des Raums und der Zeit, also an die Erfahrung, und die Idee des Absoluten (der unbedingten Vollständigkeit, Totalität), welche in dem Begriffe Welt auf die Summe aller Erscheinungen angewandt wird, reicht über die Erfahrung hinaus, und paßt nicht in deren Beschränkung.

Gleichwohl können wir, wir mögen die Begriffe stellen wie wir wollen, nicht umhin, die Bedingungen und Beschränkungen des Raums und der Zeit zusammenzudenken mit dem Princip des Unbedingten und Vollendeten in dem Begriffe einer Welt; denn ein Prädicat (der Räumlichkeit und Zeitlichkeit), das jeder Erscheinung nothwendig zukömmt, kan der Summe aller Erscheinungen (der Theil dem Ganzen) nicht widersprechen.

Da nun diesemnach in dem Begriffe einer Welt als Erscheinungstotalität zwei wider-

sprechende Prädicate, auf einer Seite die Bedingung der Erscheinungen durch Raum und Zeit, und auf der andern das Princip des Unbedingten (Absoluten), vereinigt werden, und die Vernunft, weil ihr das Princip des Unbedingten unentbehrlich ist, dieser widersprechenden Vereinigung nicht überhoben seyn kan; so läßt sich nicht anders erwarten, als daß die Vernunft in allen ihren kosmologischen (Welt=) Urtheilen widersprechende Schlüsse machen muß, je nachdem sie entweder die Erscheimungsbedingungen oder das Princip des Unbedingten im Obersaz ihrer Schlüsse urgirt.

Dieser Widerspruch (Antinomie der reinen Vernunft) muß um so unvermeidlicher seyn, da wir kein Object, also auch nicht die Welt, anders beurtheilen können, als nach der Kategorienregel, die doch, dem reinen Schematismus gemäß, unabtrennbar geknüpft ist an die Beschränkung der Sinnenform.

Und dennoch wird man nicht sagen können, daß die Vernunft sich selbst (als Vernunft) widerspreche, sondern nur, daß sie widersprechende Schlüsse mache, wenn sie ein Object (die Welt) beurtheilen will, das gar nicht beurtheilbar ist, weil es in unsre ganze Erkenntnißform nicht paßt.

Da übrigens dies Widerspiel in der Beurtheilung des Unbeurtheilbaren sich an die Kategorienregel hält, so entstehen viererlei kosmologische Antinomien, wo sich Saz und Gegensaz mit gleicher Bündigkeit beweisen läßt, und doch im Grunde nichts bewiesen wird, weil dabei das ganze Verfahren der Vernunft auf ein Misverständniß hinausläuft. *)

1.

*) Und nicht auf einem Widerstreit der Vernunft mit der Phantasie; denn die Phantasie ist hier völlig so übel daran, wie die Vernunft. Will sie das Bild der Welt als unendlich auffassen, so wird ihr schwind-

licht,

1. Saz. Die Welt hat der Qualität nach einen Anfang gehabt in der Zeit, und ist im Raume begränzt.

Beweis. Hätte die Welt keinen Anfang gehabt, so läge, weil doch die Welt nichts anders ist, als die totale Erscheinungsreihe in der Zeit, hinter jeder Erscheinung, und folglich hinter jedem Augenblicke, die Ewigkeit, oder diejenige Zeit, worin nichts anhebt; denn die Prädicate der Theile und des Ganzen dürfen einander nicht widersprechen.

licht, und will sie es begränzen, so liegt hinter dem Bilde der leere Raum und die Ewigkeit, und der Schwindel stellt sich abermal ein. Eine untheilbare Substanz (als Atom gedacht) kömmt der Phantasie sehr gelegen, weil sie sich an Etwas zu halten sucht; aber das Recht, die Theilung in's Unendliche fortzusezen, will sie sich doch auch nicht nehmen lassen.

Nun aber liegt hinter keinem Zeittheile, welcher Erscheinungen in sich schließt, die Ewigkeit, sondern jeder ausgefüllte Augenblik ist ein Augenblik des Entstehens, und alles Wirkliche hebt an.

Folglich ist auch die Welt, als Totalität alles Wirklichen, in der Zeit entstanden.

Oder populärer so: Wenn Welt die Totalität der Erscheinungen ist, so kan sie nicht anders gedacht werden, als unter der Bedingung der Möglichkeit aller Erscheinungen, also nicht anders, als in der Zeit; oder: Eine Welt ausserhalb der ausgefüllten Zeitlinie wäre keine Welt.

Nun ist jede Erscheinung in der Zeitlinie endlich, und der Begriff des Entstehens ist von dem Begriff der Zeit unabtrennbar.

Folglich ist die Welt als Erscheinungstotum endlich und entstanden.

Des-

Desgleichen: Wäre die Welt im Raum unbegränzt, so wäre sie eine unendliche Grösse, und der Begriff des Raums als einer Form aller Erscheinungen, also auch des Erscheinungstotums, höbe sich selbst auf.

Nun aber ist jede Größe als wirkliches Quantum undenkbar ausserhalb der Form des Raums, und eben durch den Raum, ausser dem sie nicht denkbar ist, begränzt.

Folglich muß auch die Welt als wirkliches Quantum im Raum begränzt seyn.

Gegensaz. **Die Welt hat keinen Anfang gehabt in der Zeit, und ist im Raum unendlich.**

Beweis. Hätte die Welt einen Anfang gehabt, so wäre bis dahin eine Zeit gewesen, worin nichts war, also eine ganz andre Art von Zeit, als diejenige ist, in der wir Etwas erkennen.

Nun aber paßt die Vorstellung von zweierlei Zeit nicht zusammen mit der Vorstellung von Erscheinungsobjecten, die sich alle an Eine, und zwar an die ausgefüllte Zeit, halten.

Folglich können wir nicht anders denken, als daß die Welt als Erscheinungstotum die ganze Vorstellung der Zeit ausfülle, also so unendlich sei, als die Zeit.

Desgleichen: Wäre die Welt als ein Ganzes vom Raume begränzt, so hätten wir in der Wirklichkeit einen Raum, in welchem nichts ist, und dieser leere Raum läge hinter dem ausgefüllten, dem einzigen, in welchem wir Etwas erkennen.

Nun aber heben wir den problematischen Begriff von einem leeren Raume auf, so bald wir ein Erscheinungsobject denken; denn jede Erscheinung berührt unmittelbar eine andre im ausgefüllten Raume.

Folg=

Folglich müssen wir auch die Welt als Erscheinungstotum so denken, als füllte sie die ganze Vorstellung des Raums aus, folglich so unendlich, als den Raum.

Kritische Ausgleichung. Wir können uns die Welt nicht als endlich denken und auch nicht als unendlich; denn die Begriffe vom unbeschränkten Raum und von der unendlichen Zeit begegnen zwar dem Begriff von Erscheinung in dem Totalbegriffe von einer Welt; aber die Zusammenstellung fällt immer widersinnig aus, weil alle Erscheinungen sich in der Wirklichkeit auf den begränzten Raum und die endliche Zeit beziehen. Wir haben also hier eine vernünftige Frage, auf die keine vernünftige Antwort möglich ist. Die Erscheinungsform hat über die Erscheinungsgränze hinaus keine Bedeutung mehr, und die logische oder regulative Idee der Unendlichkeit ist unvereinbar mit erkennbaren Objecten.

2. Die Welt ist der Qualität oder dem Grade nach bestehend aus einfachen Theilen.

Beweis. Bestände das Zusammengesezte nicht aus einfachen und untheilbaren Theilen, sondern allein durch die Zusammensezung, so würde, wenn ich die Zusammensezung wegdenke, gar nichts übrig bleiben in meiner Vorstellung.

Nun aber bleibt gerade dann, wenn ich Zusammensezung wegdenke, der Begriff des Einfachen, als des allein Beharrlichen, übrig.

Folglich besteht die Welt, als etwas Zusammengeseztes, aus einfachen Theilen, und nur das Einfache ist eigentlich Etwas.

Gegensaz. Die Welt besteht nicht aus einfachen Theilen, sondern alle und jede Materie ist in's Unendliche theilbar.

Beweis. Alles Zusammengesezte ist nur im Raum möglich, und mit dem Raum nach einerlei Gesezen theilbar. Solte

Solte nun die Möglichkeit der Theilung irgendwo aufhören, so müßte das, was untheilbar soll, nicht im Raume gedacht werden, woraus aber folgen würde, daß es nicht ein Theil dessen seyn kan, was allein im Raume gedacht werden kan.

Wird also, wie es denn unvermeidlich ist, jedes Theilchen des Zusammengesezten, wie das Zusammengesezte selbst, im Raume gedacht, so muß es auch mit dem Raum in's Unendliche theilbar seyn.

Kritische Ausgleichung. Das kategorische Etwas der Substanzialität und das affirmative Etwas der Realität, zwei in sich verschiedene Begriffe, begegnen einander in dem Begriffe der Erscheinung, und ihr Zusammentreffen veranlaßt den transcendentalen Misverstand. Die Welt kan nicht gedacht werden als aus einfachen Theilen (Substanzen) bestehend, weil der Begriff

der

der Substanz ein reiner Verstandesbegriff ist, welcher dem Begriff des Phänomens Stetigkeit giebt, nicht aber einen Theil des Phänomens bedeutet. Die Welt kan aber auch nicht als theilbar in's Unendliche gedacht werden, weil das Wirkliche der Erscheinung im Raum eben dadurch sich unterscheidet vom Raum, den es einnimmt, daß es ein empfindbares Etwas ist, das wirklich zusammengesezt ist, und nicht durch eine in's Unendliche fortgehende Decomposition in Nichts aufgelöss't werden kan, wie der Raum, der als ein Nichts zwar theilbar, aber nicht aus (wirklichen) Theilen zusammengesezt ist. *)

3.

*) Hier scheint der bequemste Plaz zu seyn für eine kleine Frage. Daß die Vernunftantinomie in den kosmologischen Urtheilen für die Vernunft ein Hohlspiegel sei, worin sie die Schwächen erkennen muß, die sich ihr sonst durch Verkleinerung der Dialektik entziehen, hat wohl keinen Zweifel.

Aber

3. Saz. Die Welt ist, der Relation nach, die Wirkung einer Ursache, die nicht in der Welt selbst oder mit der Welt einerlei ist.

Beweis. Wolte man die Kette der Ursachen in's Unendliche fortlaufen lassen, so gäbe

Aber solten die Metaphysiker der alten Schulen daran so großen Anstoß nehmen, daß es sich der Mühe verlohnte, diese Thesen und Antithesen sehr zu urgiren? Der absolute Skepticismus, der alle Philosophie für nichts mehr als ein systematisches Spiel der menschlichen Vorstellung hält, läßt es dabei gut seyn, daß der enorme Begriff einer Welt in das enge Menschengehirn nicht paßt, und denkt, daß es der Fragen, welche keine Vernunft beantwortet, noch eine gute Zahl mehr giebt, als die kosmologischen viere. Der Leibnizianer aber hat etwas ganz andres, als ein Erscheinungstotum, im Sinne, wenn er von

gäbe es am Ende nur Wirkungen und überall keine Ursache; denn jede Ursache in der Welt ist im Verhältniß zu einer vorhergehenden Ursache immer nur Wirkung.

Nun

von seiner Monadenwelt philosophirt; und so bald man den Begriff eines Erscheinungstotums fahren läßt, treffen die antinomischen Beweise und Gegenbeweise nicht mehr zu. Dann heißt es: "Was ist zu urtheilen von der Welt als der Summe aller Dinge an sich, dem Substrat der Erscheinungen?" Freilich verlieren eben dann jene Fragen allen Sinn, weil die Vorstellung des Raums nicht intellectuirt werden darf. Daß dies aber nicht geschehen dürfe, das ist's, was der Leibnizianer nicht zugiebt. Was irgendwo ist, ist im Raume. Eine Welt, die nirgends ist, ist keine Welt. Die Vorstellung vom Raume, welche die transcendentalen Aesthetik festsezt, ist also das einzige Mittel, den Kosmologen ihre Wissenschaft verdächtig zu machen.

Nun aber kan die Vernunft des vollendeten Begriffs einer Ursache so wenig überhoben seyn, daß sie selbst im Erfahrungsgebrauch eine Endursache voraussezt, woran sich nachher Alles als Wirkung schließt; und diese Endursache kan nicht die Welt selbst seyn, weil Alles in ihr zufällig ist, und die Endursache nothwendig seyn muß, um die lezte zu seyn.

Folglich ist die Welt Wirkung einer ausserweltlichen und lezten oder freien Ursache.

Gegensaz. **Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft in's Unendliche fort, und eine freie oder durch keine andere bedingte Ursache ist unmöglich.**

Beweis. Wolte man die Möglichkeit einer unbedingten Ursache einräumen, so hiesse dies, die Vernunft durch sich selbst aufheben; denn alle Vernunfterkenntniß ist gebunden an das Gesez der Caussalität, kraft welcher jede

Ursache

Ursache zugleich als Wirkung gedacht werden muß.

Nun ist die Möglichkeit der Vernunfterkenntniß dieselbe, wenn ich eine Erscheinung als Theil der Welt, und wenn ich die Reihe aller Erscheinungen als Welt denke.

Folglich komme ich mit der Reihe der Ursachen nie zu Ende, und eine unbedingte oder freie Ursache ist weder als erstes Glied der Kette, noch als Nebenglied möglich.

Kritische Ausgleichung. Beiden Beweisen liegt ein transcendentaler Misverstand zum Grunde; denn der Begriff einer Ursache bleibt regulativ oder formal, auch wenn er zur Idee erhoben wird, und kan, so lange von Erscheinungen die Rede ist, nicht als gesieztes Object bezogen werden auf ein anderes Object (die Welt). Der Gegenbeweis aber wird falsch seyn, wenn das Object einer lezten Ursache nicht

mit

mit diesem Begriffe, sondern auf einem andern Wege, als intelligibles Object gegeben werden kan.

4. Saz. Der Modalität nach liegt dem Zufälligen der Welt etwas unbedingt Nothwendiges, es sei nun ausser oder mit der Welt verbunden, zum Grunde.

Beweis. Wäre Alles, was ist, zufällig, so müßte ich durch lauter zufällige Bestimmungen ein Etwas (eine Substanz) denken können.

Nun aber liegt in dem Begriffe von Etwas die Foderung, daß es übrig bleiben soll, wenn ich es von allem Zufälligen (den Erscheinungsprädicaten) entkleide; und das Zufällige ist mit dem Nichtbleibenden eins.

Folglich würde mit einer unbedingten Zufälligkeit alles Etwas in's Nichts hinabsinken, und es muß etwas Nöthwendiges seyn, weil überhaupt Etwas ist.

Gegensaz. Es existirt überall nichts Nothwendiges, weder in noch ausser der Welt.

Beweis. Wäre die Welt etwas Nothwendiges, so müßte sie etwas Andres seyn, als das Totum der Erscheinungen, deren wesentlicher Charakter in der Zufälligkeit besteht; und dann wäre sie nicht mehr die Welt.

Nun aber ist die Welt nichts Andres, als ein Totum des Zufälligen, und das Zufällige allein ist in der Zeit, der unerlaßlichen Erkenntnißbedingung, gedenkbar.

Folglich kan weder in oder mit der Welt, noch ausser ihr in der Zeit ein nothwendiges Etwas gedacht werden.

Kritische Ausgleichung. Nothwendigkeit im unbedingten Sinn ist nichts Andres, als eine Kategorie, zur Idee erhoben,

ben, also ein formaler oder regulativer Begriff, dem kein Object congruirt. Ein unbedingt nothwendiges Etwas in der Erscheinungsreihe widerspricht sich, und der Beweis, daß es so ein Etwas gebe, hält sich an den Misbrauch des Begriffs einer Substanz, als wenn dieser an sich ein Object wäre. Der Gegenbeweis aber wird falsch seyn, wenn sich zum Formalbegriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein intelligibles Object, nicht mit diesem Begriffe, sondern auf einem andern Wege finden läßt.

Kritik aller speculativen Theologie.

Wenn die speculirende Vernunft sich erschöpft hat in der dialektischen Verarbeitung der beiden Begriffe Subject und Object (Seele und Welt), so bleibt ihr noch Eins übrig, beide Begriffe in der Form der Unbedingtheit zusammenzusezen zum Begriff eines Wesens,

 das,

das, erhaben über die Welt und als unbedingte Ursache alles Bedingten lebend und bestehend nothwendig durch sich selbst, Ursubject und Urobject (Leben des Lebens und Wesen der Wesen) in Eins ist.

Die Idee des Unbedingten realisirt, dann über die Welt hinausgerükt oder hypostasirt, und zugleich als Subject gedacht oder personificirt, giebt ein Ideal der reinen Vernunft.

So unvermeidlich die Vorstellung von solch einem Ideal in der Vernunft entstehen muß, und so ehrwürdig sie in andrer Hinsicht ist, so enthält doch die unvermeidliche Denkbarkeit noch nicht die Wirklichkeit, und um zu wissen, daß dem idealischen Vernunftobject ein wirkliches Object congrüire, bedürfen wir mehr als den Begriff eines Ideals.

Nur Ein reines Vernunftideal ist denkbar; denn die einfache Idee des Höchsten und Unbeding-

dingten zum einfachen und lebendigen Urwesen erhoben, ist das Aeusserste, was die reine Vernunft vermag.

So wenig der Beweis der unvermeidlichen Denkbarkeit ein Beweis des Daseyns heissen kan, so unmöglich ist auch ein Beweis des Nichtseyns eines Wesens, dessen Erkennbarkeit über die Begränzung unsrer Erkenntnißkraft hinausfällt.

Auch enthält das speculative Vernunftideal an sich noch nicht den vollendeten Begriff einer Gottheit; denn zu diesem gehört nothwendig die Vorstellung der höchsten Güte, von dem die Speculation, als solche, nichts weiß.

Nach der Regel der Kategorien kan die Speculation eigentlich nicht mehr als zwei Beweise der Existenz ihres Ideals versuchen, zu dem sich dann aus andern

 Grün-

Gründen noch ein dritter gesellt; denn da die mathematischen Kategorien bei einem transcendentalen Object keine Anwendung leiden, und Nothwendigkeit mit Existenz im Begriff des Wesens der Wesen zusammenfällt, so bleibt der Speculation, ausser der Nothwendigkeit nur die Kategorie der Caussalität übrig, ihre Beweise zu führen; und daran schließt sie einen eigentlich nicht metaphysischen Beweis aus dem Grundsaze der Zwekmäßigkeit und Ordnung.

Ontologisch schließt die Vernunft von der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines höchsten Wesens auf dessen Wirklichkeit, weil mit der Erfahrung auch der empirische Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen aufhört, und der Begriff eines Wesens der Wesen der Vernunft selbsteigen und unentbehrlich ist.

Kosmologisch schließt die Vernunft von der logischen Nothwendigkeit einer unbedingten

ten

ten Ursache auf das Daseyn eines Objects, das dieser Idee congruirt.

Teleologisch oder physikotheologisch schließen wir von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Daseyn eines verständigen Urhebers dieser Ordnung und Zweckmäßigkeit.

Jeder dieser Schlüsse übt eine dialektische Macht über die Vernunft aus, weil die Idee des Unbedingten die Basis aller Kategorien im Erfahrungsgebrauch ist; aber sie bleibt dennoch nur eine regulative Idee, die, man mag sie wenden nach welcher Seite man will, kein Object enthält, das ihr congruirte.

Die Idee von einem nothwendigen Wesen liegt dem Begriffe von einem Wesen überhaupt allerdings zum Grunde, aber immer nur als Idee, welche die Möglichkeit eines congruirenden Objects, nicht dessen Wirklich-

keit beweiset; und der Saz: Es ist ein nothwendiges Wesen, lehrt uns auch deswegen nichts, weil er analytisch ist; denn die mancherlei Worte Wesen, Substanz, Ding u. s. w. sagen nichts aus, als was in dem bloß logischen Begriffe des Seyns schon enthalten ist.

Die Idee von einer Grundursache ist, als Idee, der Vernunft unentbehrlich, giebt aber eben so wenig ein Object, wie die Idee der absoluten Substanzialität; denn so wie die Kategorie der Ursache im Erfahrungsgebrauch eine Richtschnur meiner Gedanken ist, zu welcher die Erfahrung Objecte giebt, so ist eben diese Kategorie, zur Idee erhoben, also hinausreichend über die Erfahrung, wenn gleich die Erfahrung sich an ihr festhält, ein leerer Begriff, der die Möglichkeit eines congruirenden transcendenten Objects aufstellt, nicht aber dessen Wirklichkeit.

Beide Ideen, die von einer Weltursache und die von einem absoluten Wesen, treffen logisch auf Einen Punkt zusammen; denn die lezte Ursache ist zugleich eine absolute und nothwendige Ursache. Aber es ist unlogisch, zu sagen, daß eine Ursache als Ursache (als Begriff) existire; und so fällt alle kosmologische Argumentation zulezt in die ontologische zurück und beruhet mit dieser auf dem Begriffe eines **Wesens**, der nichts weiter ist, als eine logisch-objective Ausdrückung der Kategorie des **Seyns**.

Von ganz anderem Charakter sind die teleologischen Argumentationen zum Beweise eines verständigen Urhebers der verständig eingerichteten Welt; denn diese halten sich nicht an eine leere Idee, sondern an eine empirische Schlußart, die der Menschenverstand oder die Urtheilskraft auf ihrem natürlichen Gange sich nicht nehmen läßt.

Will man aber diese empirische Schlußart des Menschenverstandes ausgeben für eine speculative und unwidersprechliche Demonstration, so vergißt man, daß die Urtheilskraft, welche von Ordnung auf Absicht, von Zwekmäßigkeit auf Zwecke, unvermeidlich hindeutet, durch dies Hindeuten noch kein Object giebt; denn wenn ich in der Erfahrung mit gutem Grunde vom Daseyn eines Hauses auf das Daseyn eines Baumeisters schliesse, so ist mir das Daseyn andrer Baumeister ähnlicher Art, und zwar solcher, die Menschen wie ich sind, durch die Erfahrung selbst gegeben; wenn ich aber aus dem Daseyn der Natur, die ich, im Ganzen wenigstens, nach meinen Zwecken eingerichtet finde, auf das Daseyn eines Naturbaumeisters schliesse, der dies Alles nach seinem Zwecke eingerichtet haben soll, so seze ich etwas voraus, was ich doch eben erst durch jenen Schluß finden soll, nehmlich daß meine Zwecke mit den problematischen Zwecken

eines unbekannten Baumeisters dieselben sind.

Gesezt aber auch, die teleologische Schlußart wäre bündig, so kan doch durch sie nicht gewiß ausgemacht werden, ob der Naturbaumeister Einer, oder ob ihrer mehrere um Einen Zweck einverstanden waren; eben so wenig, ob der Eine allmächtig, oder durch das Wesen der Weltmaterie beschränkt war; und überhaupt ist die Idee eines höchsten und absoluten Wesens im Begriff der Zwekmäßigkeit nicht zu finden.

So fallen denn alle Versuche der Vernunft, das Daseyn eines höchsten Wesens so zu beweisen, wie man das Daseyn eines Objects beweiset, dialektisch aus; und anders ließ es sich auch nicht erwarten, da die Analytik gelehrt hat, daß die Vernunft in sich den Begriff eines Objects nicht findet, daß Kategorien an sich nur leere Gedankenformen sind,

und

und daß mit den Sinneindrücken alles menschliche Erkennen aufhört.

Aber wo das Erkennen aufhört, geht das Glauben an, und ohngeachtet eine speculative Vernunfttheologie, die vom Erkennen ausgeht, etwas Unmögliches ist, so wird dennoch die Vernunft durch sich selbst, auch ohne Hinsicht auf ein moralisches Bedürfniß, dahin geleitet, ein höchstes Ideal, wie sie es als möglich erkennt, für wirklich anzunehmen, damit der empirische Vernunftgebrauch Einheit und Sicherheit gewinne.

Dogmatischer Atheismus ist unvernünftig; denn wer das Daseyn eines höchsten Wesens leugnet, behauptet einen Saz, der nicht nur über die Gränzen aller menschlichen Erkenntniß hinausfällt, sondern auch der Vernunft geradezu widerspricht; denn unser ganzes Denken leitet am Ende auf Grundursachen, und jedes Urtheil über die Ordnung der Natur deutet auf verborgene Weisheit.

Skeptischer Atheismus ist nicht unvernünftig; denn er gründet sich auf die Beschränkung der menschlichen Erkenntniß; aber er hält dem reinen Vernunftglauben nicht die Waage, wenn das Misvergnügen über vergebliches Ringen nach Einsicht aus der freien Seele verschwindet, und moralisches Bedürfniß in die Schaale der Ueberzeugung fällt. *)

Ueber-

*) Wenn man zwischen dem speculativen (doctrinalen) Vernunftglauben und den Wahrscheinlichkeitsbeweisen der widerstreitenden Schulen den freien Menschenverstand zum Richter aufstellt, welchen Ausspruch wird dieser thun? Mit aller seiner Ontologie, Kosmologie und Teleologie kömmt der Metaphysiker von der alten Schule am Ende nicht weiter, als zu dem Saze: Es ist vernünftig, zu urtheilen, daß diese Welt das Werk einer höchsten Vernunft sei. Diesen Saz läßt die Kritik der reinen Vernunft unangefochten stehen.

Uebergang zur Kritik der praktischen Vernunft,

oder

Kritik des Begriffes der moralischen Freiheit.

Der Mensch ist sich einer Kraft bewußt, wenn er handeln will, sich selbst zu bestimmen,

stehen. Aber warum ist es vernünftig, so zu urtheilen? Weil, antwortet die alte Metaphysik, das Gegentheil die Vernunft nicht befriedigt, und ihrem Gebrauche widerspricht. Und auch dagegen wendet die Kritik der reinen Vernunft nichts ein. Wo ist denn nun der Scheideweg der alten und neuen Lehre? Im Begriff des Erkennens und Beweisens. Eine mit Ideen prangende Weisheit, die sich das Recht anmaaßt, ein Object, das sie doch selbst unendlich und unbegreiflich nennt, zu erkennen und zu beurtheilen mit einer Zuversichtlichkeit, als ob die Rede wäre von Speise

men, oder zwischen mehreren Handlungen zu wählen.

Wenn

Speise und Trank, diese ihrer Ohnmacht überführen, das allein will die Kritik der reinen Vernunft. — Und was wollen die verdienstvollen Männer, die, der alten Lehre in den Resultaten getreu, zu menschlich und zu bescheiden sind, ihr Vernünftig und Erwiesen für etwas mehr auszugeben, als für Höchstvermuthlich oder So gut als apodictisch gewiß? — Freilich können diese Männer, so lange nach ihrer Logik Vernunftobjecte beurtheilbar sind wie Sinnenobjecte, nun und nimmer der Vernunftkritik als evidenter Beschränkung unsres Wissens die Hand reichen. Wenn ihnen aber eine Philosophie, die auf Evidenz dringt, kein Bedürfniß ist, und es nur darauf ankömmt, sich zu vertragen tragen um die lezten Resultate, so kan ein freier Bekenner der Vernunftkritik, der so fest wie vom Einmaleins überzeugt ist von

der

Wenn man einem Menschen, dessen Ueberzeugung von keinem System weder angefochten,

der Wahrheit, daß jenseit der Mauer des Sinnenreichs, in welchem wir arme chinesische Kleinkünstler Steine sammlen und Steine zerstreuen, alles Erkennen für uns ein Ende hat, dennoch, ohne inconsequent zu seyn, den Lehrern einer bescheidenen Naturreligion sich weit traulicher nähern, als es der Erfinder der Vernunftkritik für thunlich zu halten scheint. Mag es seyn, daß ein höchstes Vernunftobject nur eine Idee oder ein Ideal ist. Mag immerhin der Schluß von Zwekmäßigkeit auf Zwek in ein Spiel der Urtheilskraft aufgelös't werden. Die Vernunft hat nun einmal ihr Ideal, und giebt es nicht auf! Die Urtheilskraft treibt nun einmal ihr Spiel so, daß Ueberzeugung, nur keine unbedingte, entsteht, so oft sich der Geist verliert in der Bewunderung der Naturzwecke! Der doctrinale Glaube ist das lezte

ten noch erläutert ist, die Frage vorlegt, ob er sich einer Kraft bewußt sei, unabhängig von allen Impulsen der Natur, also als transcendental freies Wesen, sich zu bestimmen zwischen zwei Handlungen, deren eine er für recht, die andre für unrecht erkennt; so antwortet er ohne Bedenken Ja.

Wenn ein Philosoph diesem Menschen sein Bewußtseyn erläutern will dadurch, daß er sagt, Freiheit sei eine Kraft, vernünftigen Gründen, die aber durch vorhergehende Vorstellungen eben so wohl wie jede Leidenschaft determinirt sind, zu gehorchen, so wird der

Menschen-

lezte Vernunftresultat, und in dieser Würde werden alle Vernünftigen ihm huldigen, wenn die Herrschaft aller und jeder Theologie ihre völlige Endschaft erreicht haben und in allen Welttheilen die vollendete Menschlichkeit Einen Tempel bauen wird dem unbekannten Gott.

Menschenverstand antworten, daß dieß ein Wortspiel sei, nicht aber die Freiheit in seinem Bewußtseyn bedeute.

Der Kritik der reinen Vernunft, die über Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Vorstellung die einzige Richterin ist, kömmt es zu, die Möglichkeit der transcendentalen Willensfreiheit zu bestimmen, damit deren Wirklichkeit geprüft werden könne von der Kritik der praktischen Vernunft.

Alle Argumente der Deterministen oder Freiheitsleugner sind von metaphysischer, oder psychologischer, oder theologischer Art.

Metaphysisch wird die Möglichkeit der absoluten Willensfreiheit angefochten durch den Saz der Caussalität, kraft dessen es unmöglich ist, daß nicht jede Wirkung vorher bestimmt sei durch eine Ursache, also auch die menschliche Vorstellungskraft im kosmischen Nexus stehn müsse mit andern Kräften.

Da

Da nun aber nach der transcendentalen Analytik die Gedankenformel des zureichenden Grundes nur die Beurtheilung der Erscheinungen angeht, keineswegs aber behauptet werden kan, daß intelligible Objecte in irgend einem Caussalitätsnexus stehen müssen; so verliert jenes metaphysische Argument alle Bedeutung, wenn von der Seele als einem intelligibeln Object, nicht als einer Erscheinung, die Rede ist *).

*) Man könte hinzusezen: Wie denn auch die alte Metaphysik eben so verfährt bei Bestimmung ihrer lezten Weltursache. Wenn es recht ist, die Caussalitätslinie nach Einer Direction zu ziehen und den lezten Punkt als unbedingte (freie) Ursach zu denken, warum soll ich diese Linie nicht nach so viel Seiten ziehen können, als es vernünftige Wesen giebt, und in jedem vernünftigen Wesen einen Endpunkt annehmen?

Trifftiger sind die Argumente der Psychologen, denen zugestanden werden muß, daß jede menschliche Vorstellung nach bekannten Gesezen bedingt ist durch eine vorhergehende, und daß man deswegen jeder menschlichen Handlung empirisch auf den Grund kommen kan, wenn man den handelnden Menschen zur Gnüge kennt.

Aber auch diese Argumente bedeuten nichts mehr, wenn man nur nicht, wie man denn dazu durchaus keine Befugniß hat, unter Vorstellungen Selbstmodificationen des denkenden Princips versteht; denn indem jede Vorstellung einen Zustand voraussezt, wo wir uns afficirt oder passiv fühlten, und die Folgen dieses passiven Zustandes (unser empirischer Charakter, wozu namentlich das Temperament gehört) so gut wie Erscheinungen unter dem Gesez der Caussalität stehen, so folgt daraus keinesweges, daß das denkende Princip

cip als intelligibles Object (seinem intelligiblen Charakter nach) nicht wirken könne auf die Reihe der Vorstellungen ohne deren empirischen Zusammenhang zu stören und ohne selbst in diesen Zusammenhang zu gehören.

Eben so wenig kann man daraus, daß alle menschlichen Handlungen im empirischen Charakter dem Triebe nach Wohlseyn unterworfen sind, die Folge ziehn, daß die Seele ihrem intelligiblen Charakter nach sich nicht nach einem andern, mit jenem Triebe nicht immer congruirenden, Geseze bestimmen könne *).

*) Wer die Möglichkeit der absoluten Willensfreiheit für psychologisch unbegreiflich erklärt, ist gerade auf dem rechten Wege, sie zu denken in ihrer wahren Bedeutung. Das Intelligible kan nicht psychologisch begreiflich seyn; denn es ist erhaben über alle Kenntniß des empirischen Menschen-

Die theologische Speculation über die Freiheit hält sich an Räthsel, die keine Vernunft lösen kan. Denn wenn Freiheit des Willens erwiesen ist, so gehören ihre Folgen zur

Menschencharakters; und Psychologie ist nichts mehr, als solch eine Kenntniß. — Uebrigens kann zur Verständignng der Parteien vielleicht ein einziges Wörtchen beitragen. Eine Kraft ist determinirend (caussa sufficiens) wenn sie eine Handlung vollständig als Wirkung bestimmt. Bestimmt sie aber die Wirkung nur zum Theil, so ist sie nur eine motivirende Kraft (caussa efficiens). Die Reihe der Vorstellungen, empirisch motivirt nach dem Gesez der Caussalität, macht den empirischen Charakter, und dies allein ist es, was wir erkennen. Daraus aber folgt nicht, daß ein intelligibles freies Princip die Vorstellungsreihe nicht auch motiviren oder auf sie einwirken könne. Wenn dies folgte, dann allein wäre Determinismus unwiderlegbar.

zur besten Welt, wenn wir gleich das Wie? nicht begreifen; und wenn Freiheit ein Geschenk des Schöpfers ist, so liegt im Begriff eines Geschenks noch nicht der Begriff der Determination; und Schöpfung überhaupt ist ein Begriff, der mit der Succession der Erscheinungsreihe, als solcher, unverträglich ist, und im Verhältniß zu Dingen an sich, dem Substrat der Erscheinungen, kein Urtheil giebt, weil das Object nicht in die Reihe der Vorstellungen paßt.

Es kömmt also nun darauf an, ob Willensfreiheit in uns erweislich sei und ein System moralischer Wahrheit a priori gegründet werden könne oder nicht? Diese Frage soll die Kritik der praktischen Vernunft beantworten.

Kritik der reinen Vernunft.

Zweyter Theil.

Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Einleitung.

Der Mensch ist mehr, als ein erkennendes Wesen. Bald vom Impuls der Natur, bald vom Vernunftregeln geleitet, kan er, ein Individuum in seinem Bewußtseyn, mitwirken ausser sich im Reiche der Caussalität, d. h. er kan handeln.

Jede menschliche Handlung kan in Verbindung gedacht werden mit den Begriffen von Recht und Unrecht.

Die Art dieser Verbindung zu bestimmen, den Grund der Begriffe von Recht und Unrecht

recht aufzufinden; und die Vernunft zu prüfen in ihren Beziehungen auf menschliches Thun und Lassen, ist der Zwek der praktischen Vernunftkritik.

Bey dieser Prüfung muß sich's zeigen, ob es praktische (auf Thun und Lassen, nicht auf Erkennen sich beziehende) Wahrheit a priori giebt, d. h. ob Moral auf reiner Vernunft beruht.

Bei dieser Prüfung muß sich's weiter zeigen, ob die (praktische) Vernunft uns berechtigt zu praktischen Aussichten in eine intelligible Welt, die denn aber freilich gar etwas anders seyn müssen, als speculative Einsichten.

Und diese Prüfung hebt an mit einer Analytik nicht der Begriffe, sondern der Grundsäze, weil es vorausgesezt werden kan, daß jene in diesen, nicht diese in jenen

ihren lezten Grund haben; denn ein rein praktischer Vernunftsaz, nicht nur ein Begriff, gehört dazu, wenn die Vernunft a priori gebietend seyn soll, indem ein Gebot immer ein Saz ist *).

Analy=

*) Aber wie? Wenn nun der Begriff von Pflicht eine praktische (gebietende) Idee wäre, die durch sich selbst bestände und in praktischer Bedeutung zu einer bestimmten empirischen Maxime sich verhielte etwa so, wie die regulativen Ideen in theoretischer Bedeutung sich zu Objecten überhaupt verhalten? — Wie? Wenn nun durch diesen Begriff a priori nichts weiter geschähe, als daß eine Maxime, die sich zunächst auf Sympathie gründet, legalisirt oder zum Gesez erhoben würde? — Auf das Bewußtseyn kömmt doch hier Alles an. Wie? Wenn nun Jemand sagte: "Ich bin mir eines unbedingt gebietenden Princips bewußt, aber nicht eines synthetisch-praktischen Sazes a priori!" — ? —

Analytik praktischer Grundsäze.

Praktisch ist ein Grundsaz, der uns lehrt, nicht was ist und geschieht, sondern was geschehen soll, und deswegen gebietend oder ein Gesez heißt.

Was wir in der Natur Geseze nennen, ist nichts mehr als Erkenntniß dessen, was nach einer Regel geschicht.

Was wir aber als handelnde Wesen in unserm Bewußtseyn für Gesez erkennen, ist Befehl dessen was geschehen soll in Beziehung auf Gehorsam oder Ungehorsam.

In der Natur haben die Begriffe von Gehorsam und Ungehorsam keinen Sinn; denn sie beziehen sich im Bewußtseyn direct auf Freiheit.

Ein gebietender Grundsaz kan also nur ein solcher seyn, dessen Ausführung durch kein Naturgesez bedingt, also allein durch absolute Willensfreiheit möglich ist.

Wenn

Wenn also Willensfreiheit in absoluter Bedeutung ein empirischer Selbstbetrug ist, so müssen vor den Augen der Vernunftkritik die Begriffe von Gesez, Gebot, Recht, Pflicht und alle andre, die dahin gehören, die Bedeutung verlieren, welche ihnen der Verstand in Beziehung auf absolute Freiheit im Bewußtseyn beilegt.

Wenn aber das Bewußtseyn, der lezte Grund aller Wahrheit, den Unterschied zwischen Pflicht und Vortheil, Gesez und Regel, nicht aufgiebt, und die Kritik der reinen Vernunft die logische Möglichkeit einer absoluten Willensfreiheit entschieden hat, so verliert der Begriff von Selbstbetrug hier alle Bedeutung.

Eine Stimme im Innersten des Bewußtseyns gebietet uns, zu thun, was unsre Pflicht ist, und der Verstand sucht dies

Gebot

Gebot zu verdentlichen und auszudrücken in Form einer Handlungsregel oder Maxime.

Diese Maxime, die der Verstand auszudrücken bemüht ist, muß, wenn sie den Foderungen des praktischen Bewußtseyns genügen soll, unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben; denn sie soll uns verdeutlichen, was Recht ist; und es giebt durchaus keinen Fall, wo wir billigen könten, daß ein Mensch unrecht thäte.

Eben so wenig erlaubt es die Vernunft, wenn wir eingesehen haben, daß eine Handlung unrecht ist, in praktischer Beziehung noch die Frage aufzuwerfen, **warum** wir denn nicht thun sollen, was unrecht ist.

Der Charakter des Unbedingten muß also der Maxime, die der Verstand für das höchste praktische Gebot oder für einen kategorischen Imperativ auszugeben befugt ist, nothwendig eigen seyn.

Daraus

Daraus folgt weiter, daß keine Erfahrungsmaxime den kategorischen Imperativ enthalten kan; denn der Charakter des Unbedingten ist mit der Erfahrung unverträglich.

Alle Maximen der Lust und Unlust, oder die Regeln der sogenannten Glükseligkeitsmoral, enthalten nicht den kategorischen Imperativ; denn das Bewußtseyn läßt sich nicht abfinden mit der Lehre, daß wahre Klugheit oder sogenannte Weisheit mit Moralität eins sei; und wenn die Maxime der Lust und Unlust so verfeinert wird, daß sie uns unser eignes Wohl im Wohl des Ganzen finden lehren soll, so ist sie sogar erfahrungswidrig; denn die Erfahrung lehrt, daß die Wenigen in dieser Welt, die ihr Wohl nur im Wohl des Ganzen suchen, wahrhaftig nicht die Glücklichsten sind *).

Morali-

*) Wenn die Kunst, stets fröhlich zu seyn, ein Handwerk wäre, das Jedermann lernen könte,

Moralisches Gefühl ist kein leeres Wort; denn indem wir eine Neigung pflichtmäßig unterdrücken, wirkt das gebietende Princip in uns auf die Empfindung; aber in der Empfindung, als solcher, findet sich das gebietende Princip nicht; und wenn sich ja in unsrer Natur ein besondrer Impuls des Wohlwollens fände, so würden wir diesen im Bewußtseyn

immer

könte, so verdiente sie allerdings, Jedermann angepriesen zu werden. Aber sie ist Kunst im eigentlichen Verstande. Sie auszuüben, wird ein eignes Talent erfodert, und zwar ein Temperamentstalent, das durch kein Studium ersezt werden kan. Deswegen kömmt denn auch bei den meisten Versuchen der Menschen, sich glüklich *zu machen*, nichts bessers heraus, als bei dem Versmachen derer, denen es an Dichtertalent gebricht. Die Form wird nachgestümpert, aber nicht, was nicht nachgestümpert werden kan, innige Lebendigkeit und Wahrheit.

immer unterscheiden von dem, was unbedingte Pflicht ist, also ohne Rüksicht auf irgend einen Impuls geboten wird.

Am nächsten tritt den Foderungen eines moralischen Imperativs die Maxime der Vervolkommnung. Aber der Begriff der Volkommenheit ist an sich nur eine speculative und regulative Idee, die, als solche, kein Gebot enthält, folglich, wenn sie mit einem Gebote congruirt, in Beziehung auf ein gebietendes Princip einen neuen Charakter erhalten hat.

Alle genannten Maximen, selbst die Volkommenheitsmaxime, wenn sie auf etwas anders als auf ein noch zu findendes reines Moralprincip bezogen wird, haben das Aehnliche, daß sie insgesammt ausgehen von der Materie des Willens, d. i. daß sie die Veränderungen, welche in der Erscheinungs = und Empfindungswelt auf unsre Handlungen fol-

gen,

gen, zur Richtschnur der Handlungen machen, wobei denn freilich kein allgemein und unbedingt gebietendes Gesez gefunden werden kan, indem in der Erfahrung weder absolute Allgemeinheit noch Nothwendigkeit sich findet.

Soll also das gebietende Princip in uns volle Gültigkeit haben, so muß es bestimmbar seyn durch sich selbst, unabhängig von seinen Folgen in der Erscheinungswelt, wenn gleich mit diesen, wie Form mit der Materie, congruirend; d. h. der kategorische Imperativ muß in sich nur formal seyn.

Solch ein Imperativ, der allgemein gebietend ist, gar keine empirische Bedingungen enthält und die Materie des Willens, die Erscheinungsfolge, unberührt läßt, lautet so: "Handle, wie du wollen kanst, daß Jedermann handle!" oder: "Folge einer Maxime, von der du wollen kanst,

daß sie zum Princip einer allgemeinen Gesezgebung werde. *) Mit

*) Bestimmter, vollständiger und philosophisch-schöner, als diese Formel des Pflichtsgesezes, möchte wohl keine möglich seyn, weil keine andre Ausdrückung für die höchste prakti- Allgemeinheit möglich ist. Aber folgt daraus, daß sie, als Formel, a priori besteht? Die große That der Kritik der praktischen Vernunft ist: Bewiesen zu haben, daß der kategorische Imperativ, das gebietende Princip, das sich in uns apodictisch ankündigt, aus keiner Maxime der Lust und Unlust hergeleitet werden könne, woraus denn folgt, daß wir schuldig sind, zu thun, was recht ist, einzig und allein, weil es recht ist. Aber daß ein kategorischer Imperativ und ein praktischer Grundsaz a priori eins sei, läßt sich auch dies beweisen? Kan nicht die Formel: "Handle, wie du wollen kanst" u. s. w. eine ursprünglich abstrahirte und nachher subjectiv veredelte Formel seyn?

Mit diesem Imperativ, der auf eine wei-
ter nicht erklärliche Art als ein reines Ver-
M 2 nunft-

seyn? Keinen Zweifel hat es, daß der kategorische Imperativ weiter geht, als irgend eine Erfahrungsregel gehen kan; denn er betrifft mein Verhältniß zur wahrhaftigen Moralität Andrer nicht minder, als mein Verhältniß zu ihrem Wohlseyn. Aber gewiß ist es doch auch, daß der Begriff von Moralität zu nichts wird, wenn ich ein vernünftiges Wesen denke ausser Verbindung mit andern vernünftigen Wesen. Läßt sich nun beweisen, daß wir den Begriff von einem ausser uns existirenden vernünftigen Wesen haben würden, wenn uns nicht die Erfahrung Menschen kennen gelehrt hätte? Läßt sich aber dies nicht beweisen, so ist auch nicht einzusehen, wie wir den Begriff von dem, was Andre wollen, anders erhalten können, als empirisch durch Imagination und Sympathie; und wenn ich Wesen ausser mir einen reinen

nunftfactum im Bewußtseyn durch sich selbst besteht, hängt die Wirklichkeit der moralischen Willensfreiheit, deren logische Möglichkeit speculativ erwiesen worden ist, praktisch zusammen.

Indem

reinen Vernunftwillen zuschreibe, so geschähe dann dies doch immer nur hypothetisch; denn wie soll ich den intelligiblen Charakter, den Grund der Moralität, in einem Andern erkennen, da ich ihn nicht einmal in mir selbst erkennen kan, und nur subjectiv in meinem Bewußtseyn für wahr halte? So bleibt denn, um das Pflichtgesez als Formel a priori zu beweisen, nur der einzige Weg übrig, daß man den Willen andrer vernünftiger Wesen als postulirt annimmt. Aber ist solch ein Postulat erweislich, wenn ohne dessen Beihülfe das Pflichtgesez zur Genugthuung des Bewußtseyns erklärt werden kan? Und dies kan geschehen, sobald man annimmt, daß dasjenige, was wirklich a priori besteht, der katego-

rische

Indem das reine Pflichtgesez gebietend zu uns spricht, entdekt es uns zugleich in unserm Bewußtseyn eine Kraft des freien Gehorsams als Selbstcaussalität, unabhängig von allen Naturcaussalitäten, und diese Selbstcaussalität nur in moralischer Beziehung auf das Pflichtgesez.

rische Imperativ oder das Pflichtprincip, ein einfaches Princip sei, das nichts weiter (aber damit auch Alles) thut, als, wenn der Verstand aus dem Stoff der Imagination und Sympathie die höchste Maxime vom Wohlseyn Andrer gefunden, und das Bewußtseyn ihr subjectiv (also in Beziehung auf Andre immer nur hypothethetisch) den Charakter der reinen Güte zugesellt hat, im Bewußtseyn gebietet: Du sollst dieser Maxime folgen. Dies einfache Princip könte dann formal heissen, aber nicht die vollendete Maxime: Daraus lassen sich noch mancherlei Folgen ziehen, die das System der praktischen Vernunftkritik betreffen.

Eben so, wie die Erkenntniß der Freiheit uns gegeben ist mit dem Pflichtgeseze, ist die praktische Möglichkeit eines Pflichtgesezes mit dem Bewußtseyn der Freiheit gegeben; d. h. wir könten ohne das Bewußtseyn eines freien Gehorsams den Begriff von Pflicht in absoluter Bedeutung gar nicht haben.

Da im Naturnexus aller unsrer Vorstellungen (psychologisch) der Saz des zureichenden Grundes ohne Ausnahme gilt, so beweiset das Daseyn der moralischen Willensfreiheit, deren wir uns als unabhängig von jenem Saze bewußt sind, den intelligiblen (nicht psychologischen) Charakter der Vernunft.

Da sich aber das Intelligible in uns aller Erkenntniß entzieht, weil nur das Empirische in die Kategorienregel paßt, so ist nicht nur eine Erklärung der Freiheit in intelligibler Rüksicht unmöglich, sondern es ist auch kein Mensch im Stande, den Grad seiner Moralität

lität, das intelligible Resultat der freien Erfüllung des Pflichtgesezes, zu erkennen.

Und so ist die (praktische) Vernunft autonomisch oder unbedingt gesezgebend durch sich selbst, aber in dieser ihrer kategorischen Machtvollkommenheit unerforschlich.

So wird denn auch in praktisch-empirischer Rüksicht begreiflich, warum der Ungehorsam gegen das Pflichtgesez Empfindungen der Schuld und Strafwürdigkeit nach sich zieht, die ganz etwas andres sind, als jedes Misvergnügen über natürliche Schwäche oder fehlgeschlagene Erwartung; denn Empfindungen, die entstehen durch die Einwirkung des intelligiblen Charakters auf den empirischen, müssen das Gepräge ihrer höhern Abkunft tragen. *)

*) Aber auch hier entscheidet einzig und allein das Bewußtseyn. Denn wenn man disputiren

Analytik praktischer Begriffe von Objecten.

Alle Moralität ist gegründet im Bewußtseyn (der praktischen Vernunft), und das Bewußtseyn, als solches, enthält keine Vorstellung von einem Objecte.

Aber der Verstand kan den Begriff des kategorischen Imperativs auf unsre Handlungen anwenden, ihn in dieser Anwendung analysiren, und so jede Handlung, insofern die freie Moralität Theil daran hat, als reines Vernunftobject denken. Die

tiren will über die Möglichkeit der Gefühle von Schuld und Strafwürdigkeit und selbst des Begriffes von Pflicht ohne Freiheit, so ist der Streit nicht zu Ende zu bringen. Mit ein wenig Imagination und Sympathie liesse sich, wenn das Bewußtseyn nicht dagegen protestirte, alle Moralität ganz bequem auf eine schöne Illusion zurükführen. Man sehe nur das bekannte Buch von Adam Smith über die moralischen Gefühle.

Die freie Moralität hat an einer Handlung nur so weit Theil, als diese Handlung dem reinen moralischen Gebote gemäß oder nicht gemäß ist, und so giebt es nur zwei praktisch-objective Begriffe, Gut und **Böse.**

Das Gute und Böse, als praktisches Object gedacht, wird dadurch nicht zum speculativen Object, d. h. es ist kein Ding für unsre Erkenntniß, sondern es sezt Erkenntniß, und zwar unsrer Handlungen, voraus, um diese durch ein intelligibles Prädicat zu der Würde praktischer Objecte zu erhöhen.

Wendet der Verstand nach seiner Kategorienregel die Begriffe des Guten und Bösen auf Handlungen an, so darf er dabei nie die Kategorie der Caussalität fahren lassen; denn der absolute und intelligible Uranfang einer Handlung im Bewußtseyn ist dasjenige, was einzig und allein ihren praktischen Werth bestimmt.

So fern aber der intelligible Charakter einer Handlung (als Resultat der Selbstcaussalität) unzertrennlich ist vom empirischen Charakter (als Resultat der Naturcaussalität der Triebe und Neigungen), kan der Verstand nach seiner reinen Synthesis Handlungen praktisch beurtheilen.

So vermag also der Verstand jede Kategorie auszudrücken in praktischer Beziehung, und die so ausgedrükten Kategorien können Kategorien der Freiheit heissen.

Auf diesem Wege erhalten wir folgende praktischen Begriffe:

Der Quantität nach: **Willensmeinungen** (individuell), **Vorschriften** (comparativ allgemein) und **Geseze** (absolut allgemein);

Der Qualität nach: **Begehungsregeln** (affirmativ), **Unterlassungsregeln** (negativ) und **Ausnahmen** (limitirend);

Der

Der **Relation** nach: **Praktische Persönlichkeit** (kategorisch oder substantiell), **Praktischtr Zustand** (hypothetisch, oder in Beziehung auf die empirischen Folgen der Selbstcaussalität) und **Praktischer Wechselbezug aller vernünftigen Wesen** (disjunctiv, oder in Beziehung auf ein allgemeines Reich praktischer Zwecke);

Der **Modalität** nach: **Das Erlaubte** (problematisch oder moralisch=thunlich), **das Pflichtmäßige** (assertorisch, in der Erfahrung) und **das Absolut=Pflichtmäßige** (apodictisch und unbedingt). *)

Da

*) Solte nicht in dieser Tafel die Rubrik **Das Erlaubte** richtiger bezeichnet werden: **Das Verzeihliche**? — Und ist nicht diese ganze Tafel, so viel Ehre sie auch dem Geist ihres Erfinders macht, im Grunde nur dem Logiker wichtig? Ist es der freien Sittlichkeit überhaupt zu wünschen, daß im **praktischen Gebrauche** das

Da bei allen praktischen Urtheilen von keiner Erkenntniß die Rede ist, so kan auch keine Subsumtion unter reine Erkenntnißbilder oder Schemate statt finden, und der Urtheilskraft bleibt kein Geschäft übrig, als die Handlungen des empirischen Charakters, als Naturgeseze, psychologisch vom Verstande schon in der Kategorienregel aufgefaßt, zu subsumiren unter die aus dem reinen praktischen Vernunftgesez abgeleiteten Ideen. Dies Verfahren der praktischen Vernunft kan eine Typik und die Summe aller praktischen Ideen als a priori formal congruirend mit den menschlichen

Neigun-

das casuistische Analysiren der menschlichen Handlungen zur Gewohnheit werde? Ist moralische Aengstlichkeit, die unvermeidliche Folge einer solchen Gewohnheit, etwas Gutes? Ist nicht eine gewisse schöne Unbefangenheit ein wahrhaftiges Merkzeichen sicherer und inniger Charaktergüte? —

Neigungen, wie Anschauungen mit dem reinen Schema der Zeit, ein praktischer Typus heissen.

Selbstmotiv oder Triebfeder der praktischen Vernunft.

Einsichten sind vollendet, wenn sie den Gesezen der Anschauungs- und Denkkraft zur Gnüge gemäß sind; aber bei Handlungen bleibt noch die Frage übrig: "Warum soll ich denn etwas thun oder unterlassen?"

Auf diese Frage darf in moralischer Beziehung keine andre Antwort gegeben werden, als: "Weil es recht ist;" denn der kategorische Imperativ gebietet unbedingt und ohne alle Rüksicht.

Aus-

Ausgeschlossen werden muß also von einer Handlung, die für vollkommen gut gelten soll, auch die Rüksicht auf ein belohnendes Selbstgefühl, so wie überhaupt alle Beziehung auf Schmerz oder Freude. *)

Daraus aber folgt nicht, daß die freie Unterwerfung unter das reine Vernunftgesez in unserm emprischen Charakter nicht eine Empfindung erregen könne, die eine Art von Hoheit hat.

Solch

*) Ist es wirklich ein Einwurf gegen die Reinheit des Pflichtgesezes, wenn man behauptet, es sei unmöglich, daß der Mensch sich ganz und gar losreisse von der Rüksicht auf Freude und Schmerz. Zugegeben, daß keine menschliche Handlung moralisch-rein sei, so sagt uns doch das Bewußtseyn, daß eine Handlung nur insofern gut ist, als sie moralisch-rein ist. Und sagt dies nicht genug? —

Solch eine Empfindung findet sich wirklich in uns; eine unbegränzte Hochachtung für das reine Vernunftgesez, die sich reflectirt auf jede gute Handlung und auf jeden guten Charakter nach dem vermuthlichen Grade seiner Güte.

Dennoch darf auch dies wirklich moralische Gefühl der Selbstachtung nicht Motiv einer Handlung seyn, die für eigentlich gut gelten soll; und es wird auch dem Menschen nur unter der Bedingung zu Theil, daß er es nicht gesucht hat.

Auch Liebe, wenn sie etwas anders bedeutet als das Gemüthsresultat der unbedingten Unterwerfung unter das reine Vernunftgesez, kan für kein Moralprincip gelten. *)

Aber

*) Wenn man dem System der Kritik der praktischen Vernunft einen gegründeten Vorwurf machen kan, so möchte es wohl der

Aber so wenig das reine Moralprincip sich auf etwas Andres, als auf sich selbst, bezieht; so

der seyn, daß sie, nicht zufrieden, die Würde der Moralität gerettet und das reine Pflichtgesez geschieden zu haben von jedem fremdartigen Zusaz, die untadelichen Motive der Freude und der Liebe zur Sinnlichkeit herabwürdigt und sie in diesem Kleide dem Moralprincip entgegenstellt. Es ist betrübt zu sehen, wie so manche gutwillige Gemüther dies so aufnehmen, als verlangte die Sittenlehre von ihnen, allen Wallungen der Herzlichkeit ein Ende zu machen, um die Vernunft in den Besiz einer bleibenden Autokratie zu sezen. Was ist denn Freude? Was ist denn Liebe? Gehören nicht beide meinem eigentlichen Wesen (nicht den Organen, wodurch sich mein Ich äussert) so gewiß zu, als meine Vernunft? — Freude, Liebe und Moralität sind drei gleich unbegreifliche Directionslinien des Selbstbe-

standes

so liegt doch in ihm, als dem lezten Grunde aller Würde, auch die Würdigkeit, glüklich zu seyn, und der kategorische Imperativ kan daher auch so ausgedrükt werden: "Handle so,

daß

standes meiner vernünftig-lebendigen Existenz; durchaus verschieden jede von der andern, und doch alle drei wundervoll vereinigt in den unerforschlichen Tiefen meines Wesens. Liebe, durchaus etwas andres als Freude, und durchaus unrichtig verwechselt mit Sympathie, einer Modification der Freude, hat ihren Adel zwar nicht, so wie das Pflichtgesez, in dieser unbegränzten Würde, weil sie nicht frei ist, aber doch einen hohen und herrlichen Adel, wodurch sie sich der Moralität nähert. Freude ist das erste Schwungrad unsrer Existenz; Liebe das erste Band der Vereinigung im Reiche der Menschlichkeit; Moralität der Gipfel der Hoheit vernünftiger Wesen im Reiche der Zwecke.

daß du (aber ohne durch dein Handeln auf Glük zu zielen) verdienst, glüklich zu seyn."

Praktische Dialektik oder Beziehung praktischer Grundsäze auf intelligible Objecte.

Da die Vernunft im praktischen und speculativen Gebrauch eine und dieselbe Vernunft ist, so muß die Idee des Nothwendigen und Unbedingten auf's Praktische sich beziehen.

Praktische Freiheit, das Pflichtgesez und alle daraus abgeleiteten Begriffe, sind reine Vernunftbegriffe oder Ideen, welche direct nichts ausdrücken, als Geseze für den subjectiven Willen.

Die einzige objective praktische Idee ist das Gute (mit dem Correlat des Bösen) in empirischer Beziehung, und über diese erweitert,

tert, vollendet, und durch den Charakter der Totalität gedacht, das höchste Gut.

Das höchste Gut ist ein intelligibles (in unsre Erfahrungs- und Erkenntnißregel nicht passendes) Object, nicht einerlei mit dem Pflichtgesez, das eine intelligibel-subjective Vorschrift, und auch nicht einerlei mit der Moralität, die eine intelligibel-subjective Würde ausdrükt.

Da Moralität keine Absicht, wohl aber einen gegründeten und unvermeidlichen Anspruch auf Wohlseyn enthält, so widerspricht der Idee des höchsten Gutes ein Zustand, wo Glük und Moralität einander aufhalten und bestreiten, wie es in diesem Menschenleben nur zu oft der Fall ist.

Dennoch verlangt der kategorische Imperativ in Beziehung auf Objecte, daß wir die Idee des höchsten Gutes realisiren sollen,

 wel-

welches im Zustande der menschlichen Beschränktheit unmöglich ist.

Die Vernunft enthält also eine **praktische Antinomie**, indem sie gebietet, etwas zu thun, was sie in diesem Menschenleben und dieser Sinnenwelt für unthunlich erkennt. *).

Jede Vernunftantinomie muß aufgelös't werden können; denn die Vernunft ist ihrem innersten Wesen nach Eins; alles Wissen und Glauben wird in ihr vollendet durch Einheit; und diese Vollendung ist absolutes **Vernunftbedürfniß**.

Das Vernunftbedürfniß der Wahrheitsvollendung kan, eben weil Einheit erreicht werden

*) Aber wenn nun die Vernunft nichts weiter verlangte, als daß Jeder nach seinen Kräften das höchste Gut realisiren soll, wo bleibt denn die Antinomie? Und verlangt die Vernunft jemals mehr?

werden soll, im speculativen und praktischen Vernunftgebrauche sich nicht widersprechen; wohl aber kan es im praktischen Gebrauche weiter gehen, als im speculativen, weil das Bewußtseyn unsrer moralischen Persönlichkeit der lezte Grund von jedem Interesse ist, und die praktische Vernunft daher vor der speculativen den Vorrang oder das **Primat** hat.

Wenn also dem praktischen Vernunftbedürfnisse ein speculativer, als solcher nicht erweislicher, Grundsaz unentbehrlich ist, so wird dieser Grundsaz von der Vernunft praktisch (ohne alle Ansprüche auf Einsicht) bewiesen oder **postulirt.**

Das unbedingte Anerkennen eines **Postulats** (wegen seiner praktischen Nothwendigkeit unbedingt geltenden Grundsazes) ist **vernünftig-praktischer Glaube.**

Vernünftig=praktischer Glaube ist keine Selbsttäuschung, weil er seinen Grund hat in den Tiefen der Vernunft, des lezten Kriteriums aller und jeder Täuschung, und auch keine Hypothese, weil er unbedingt gilt und auf keine Einsicht Anspruch macht.

Nur durch solch einen Glauben läßt sich die praktische Vernunftantinomie lösen und die Einheit aller Wahrheit vollenden; denn da in dieser Sinnenwelt die Ausgleichung des Glüks mit der Moralität und die Erreichung des höchsten Gutes unmöglich ist, so postulirt die Vernunft eine Aussicht (aber nicht Einsicht) in eine intelligible Welt, deren wirkliches Daseyn keine Speculation zu erweisen vermag.

Nur zweierlei wird erfodert, die Ausgleichung des Glüks mit der Moralität zu denken, ein Wesen, das sie möglich macht, und ein Fortdauren unsrer selbst in einer an=

dern

dern Welt, um das, was in dieser Sinnenwelt unmöglich ist, zu erleben.

Es giebt also nicht mehr als zwei praktische Vernunftpostulate, die vollständig ausgedrükt so lauten:

Erstes Postulat. Da das Pflichtgesez ohne Bedingung verlangt, daß unser Wille ihm vollkommen adäquat, und dadurch das höchste Gut realisirt werden soll, dieses aber in einer Welt, wo das Glük das erste Wort führt, unmöglich ist, und jenes nicht minder einen Zustand (der Heiligkeit) voraussezt, dem wir uns in diesem Sinnenleben nur nähern können, ohne ihn jemals zu erreichen, so folgt (praktisch): Es muß zur Fortsezung des Progresses zum großen Ziele der praktischen Vernunft einen praktisch persönlichen Zustand für uns geben, der über dies Sinnenleben hinausreicht.

Zweites Postulat. Da das Pflichtgesez mit Rüksicht auf Glükseligkeit sich nicht verträgt, gleichwohl aber die Vernunft zur Vollendung des höchsten Gutes eine vollkommene Harmonie zwischen Glük und Moralität verlangt, und praktisch auf deren Realisirung dringt, wozu jedem beschränkten Wesen die Kräfte fehlen, so folgt (praktisch): Es muß einen Herrn der Natur geben, der das, was die Natur und der Mensch nicht vermag, und was doch die Vernunft als nothwendig verlangt, durch sich selbst (also als Schöpfer), zwekmäßig (also als oberste Intelligenz) und dem Begriffe des höchsten Gutes gemäß (also als als moralisch vollendetes oder heiliges Wesen) hervorbringt, und, das speculative Vernunftideal realisirend, als Gottheit von uns verehrt wird.

So

So giebt die beschlossene Kritik der reinen Vernunft dem moralischen Menschen wieder, was sie dem wißbegierigen nahm, gründet nicht die Moralität auf Religion, sondern die Möglichkeit einer vernünftigen Religion auf die Moralität, und beweiset, daß man das höchste Wesen durch gar nichts ehren kan, als durch Rechtthun. *)

---

*) Und hier noch ein aufrichtiges Wort zum Beschlusse. Die speculative Religion verlohr ihren Credit unter den Prüfern, weil sie sich unter dem überschwenglichen Namen einer Gotteskunde (Theologie) vermaß, ein unendliches Wesen zu erkennen, dessen Möglichkeit alle Vorstellungskräfte armer endlicher Wesen erschöpft, und doch unbegreiflich bleibt. Soll die moralische Religion nicht dasselbe Schiksal erleben, so kan sie nicht behutsam genug

genug eingeleitet, nicht bescheiden genug dem speculativen Dogmatismus näher gerükt werden. Bedeutend bleibt freilich der Unterschied zwischen einem speculativen Beweise, der uns Einsicht bietet, und einem praktischen, der Glauben postulirt. Aber wenn die Postulation so weit geht, daß sie, nicht zufrieden, den überschwenglichen Begriff einer allgütigen Intelligenz als praktisch unentbehrlich aufgestellt zu haben, diesen Begriff zu analysiren anfängt, und die in der alten Dogmatik gezählten Gotteseigenschaften — welch ein Wort im Munde eines Menschen! — praktisch nachzählen will, dann wird sie aus Religion wieder, wenn auch nur in praktischer Bedeutung, zur Theologie, und macht mistrauisch gegen ihre Gründung. Ferner. Die Idee des höchsten Gutes ist gewiß die höchste, deren die Vernunft sich erfreut. Der Widerspruch zwischen Glük und Würdigkeit, glüklich zu seyn, ist

ist gewiß unter allen möglichen Widersprüchen in dieser unbegreiflichen Welt der härteste. Aber wenn das verborgene Pflichtprincip in uns gebietet, zu thun, was recht ist, ohne uns jemals ein Warum? zu erlauben, liegt in diesem unbedingten Gebote die Foderung, daß wir nicht nur gehorchen, sondern auch, was wir durchaus nicht können, die Ausgleichung des Glüks mit der Moralität besorgen sollen? Ferner. Das Gute und das Böse sind praktisch-objective Vernunftbegriffe; aber sie haben doch nur in Beziehung auf Handlungen eine Bedeutung, und sind in sich keine Objecte. Was ist denn nun der Vernunftbegriff eines höchsten Gutes mehr, als die regulative Idee der Totalität angewandt auf eine praktische Idee, die zwar objectiv, aber kein Object, d. i. nichts mehr als selbst praktisch-regulativ ist? Sonach ist das praktische Vernunftideal von dem speculativen nur in der

Anwendung verschieden. Jenes regulirt Einsichten; dieses Handlungen. Jenes gehört zur Vorstellung einer Welt überhaupt; dieses, zur Vorstellung einer moralischen Welt. Beide aber deuten nur auf ein congruirendes Object, und geben keins. Ferner. Religiosität ist nun einmal Menschenbedürfniß, und Glaube da, wo vom Unendlichen die Rede ist, dem Menschen geziemender, als Ansprüche auf Einsicht. Aber praktischer Glaube kan doch deswegen, weil er ehrwürdiger ist, als der speculative, nicht für sicherer gelten. Wird nicht die ganze Intensität dieses Glaubens bestimmt durch die Intensität der guten Gesinnung? Und ist die Gesinnung des schwachen Menschengeschöpfs ihrem reinen Gehalte nach nicht bald schlimmer, bald besser? Schwankt nun der Grund, so muß doch gewiß das Gebäude mitschwanken, das darauf erbauet ist. — Was folgt aus allen diesen Argumenten, wenn

sie

sie richtig sind? Religion ist das lezte Resultat der ganzen Vernunft, gegründet nicht auf eine praktische Antinomie, sondern auf die unbegreifliche Direction unsrer ganzen Vorstellungskraft zum Höchsten, Vollendeten und Unendlichen. Dem Wesen, das den Begriff einer Welt fassen kan, ist dieser gewaltige Begriff zu klein. Das lezte Vernunftresultat in ein tiefwogendes Grundgefühl aufgelös't, sagt uns täglich, daß wir nicht sind, was wir seyn sollen, nicht finden, was wir zu suchen nicht umhin können, nicht wissen, was uns zu wissen tiefstes Bedürfniß ist. Ueberwunden von diesem Streben, diesem Ahnden, diesem Bedürfen, sieht sich der Erfinder einer Vernunftkritik wie der Naturmensch, der den ersten Tempel baute, nach einem Ruhepunkt aller seiner Gedanken um, und findet ihn nur in der anspruchlosen und resignirten Verehrung des Wesens aller Wesen. Und so mag denn dies

kleine,

kleine, und, wenn es seine Bestimmung erfüllt, nicht unnüze Buch endigen, wie vor Zeiten, als noch nicht jeder Knabe ein determinirter Atheist seyn konte, alle Bücher endigten:

Soli Deo Gloria!





